التاريــخ الإســلامى

" الجزء الثانـى"

دكتور

الهوارى عبد الرؤوف محمد اسماعيل

كلية الآداب ـ جامعة عين شمس

الطبعة الاولى

٢٠١٦م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٤٠٤٤٨٠– الإسكندرية

مقدمـــــــة

كانت البشرية قبل مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم تعيش في ظلمات كثيرة، وتتخبط في الجهل، وكثُرتْ الوثنية، ووصل عدد الآلهة التي تُعبد من دون الله إلى عدد لم تعهده البشرية من قبل، وانتشرت المفاسد والشرور والمساوئ الأخلاقية، وشمل الفساد كل بقاع الأرض، ثم شاء الله أن يرسل نورًا يزيل به ما على الأرض من ظُلمة، فأشرقت شمس الإسلام، وتغيرت الموازين، ودبت الحياة في العالم.

وأقام الإسلام مجتمعًا متكاملاً، فبنى الفرد المسلم الصالح، فكان أساسًا لبناء المجتمع المسلم الصالح المترابط الذي يسير على منهج الله سبحانه، وكان لابد من تكوين مجتمع مسلم؛ ليحمل عبء هذه الدعوة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، والدفاع عنها بعد موته، ونشرها في كل أرجاء الدنيا.

وقد انشغل الرسول صلى الله عليه وسلم في بداية الدعوة في مكة بتربية الفرد المسلم؛ كأساس لبناء المجتمع المسلم، **وقد تمثلت جوانب هذه التربية في عدة أمور، هي:**

أولا: تصحيح العقيدة:

أخرج الإسلام الناس من عبادة الأوثان إلى عبادة الله الواحد القهار، وإلى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وأخرجهم من عبادة المادة إلى عبادة الله، وأراد تحريرهم من التخلف العقلي والعقائدي، وترقيق مشاعرهم وأحاسيسهم، والسمو بها إلى أعلى منزلة، فوصل هذا الإيمان إلى أعماق قلوبهم، وحوَّل هذا

الإنسان من الدفاع عن قبيلته وعشيرته إلى التفاني في سبيل الدفاع عن دينه وعقيدته، والعمل على نصر هذا الدين، والحرص على نشره، وتبليغه للناس ابتغاء مرضاة الله.

فهذا الصحابي الجليل ربعي بن عامر يدخل على رستم - قائد الفرس- فلا يهتم بالزخرفة والزينة التي تحيط به، فيقول له رستم: ما جاء بكم ؟! فيرد عليه ربعي قائلاً: إن الله ابتعثنا لنخرج مَنْ شاء مِنْ عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جوْر الأديان إلى عدل الإسلام.

ثانيًا: السمو الخلقي، والتخلق بأخلاق القرآن:

كان كثير من العرب يفعلون الفواحش والمعاصي، وعندما جاء الإسلام ألبسهم ثوب العفة والطهر، فغضوا أبصارهم، واستقبحوا الفواحش والمعاصي، وذلك بفضل الضمير الحي الذي يراقب الله ويخشاه، والذي رباه القرآن في المسلم، فإذا غلبه الشيطان والهوى ووقع في معصية، عاتبه ضميره، وسرعان ما يتوب، ويطلب أن يقام عليه الحد إن كانت المعصية مما يوجب إقامة الحد.

وكان العربي يحمل السيف ويعتدي على غيره بسبب وبغير سبب، وكانت الحروب تستمر بين العرب وبعضهم لفترات طويلة، فجاء الإسلام فحرَّم البغي والعدوان، ونشر الأمن والسلام، فصار الناس رحماء بعد أن كانوا معتدين.

ثالثا: التحاكم إلى الله ورسوله:

كان العرب يتحاكمون فيما بينهم إلى شرائع توارثوها عن آبائهم، واحتكموا إليها بأهوائهم، فجاء الإسلام فأنهى تلك الفوضى، ورد الحكم إلى الله سبحانه، قال تعالى: (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) [النساء: ٦٥].

رابعًا: المسئولية الشخصية والولاء للدين:

أكد الإسلام على المسئولية الشخصية، واعتبرها أساس المسئولية في الإسلام، وقد كان العربي - قبل الإسلام- يناصر قبيلته سواء كانت ظالمة أو مظلومة، فلا يهمه هل هي على حق أم على باطل، فجاء الإسلام فعلَّم المسلم أن أساس الحساب أمام الله هو المسئولية الشخصية، وعلَّم الإسلام الإنسان أن يكون ولاؤه لدينه فقط، قال تعالى: (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون . ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون) [المائدة: ٥٥ ـ ٥٦] .

خامسًا: تكريم المرأة:

اعتنى الإسلام بالمرأة عناية كبيرة، ورفع مكانتها، وأعلى منزلتها، قال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- : والله لقد كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئًا حتى أنزل الله فيهن ما أنزل.

الفصل الأول
أساسيات النظام الاقتصادي الإسلامي

الفصل الأول
أساسيات النظام الاقتصادي الإسلامي

تعاني معظم النظم الاقتصادية المعاصرة الوضعية من العديد من المشكلات العملية، ولم تفلح في تحقيق الإشباع الروحي والمعنوي وكذلك المادي للشعوب، ولقد انهار النظام الاقتصادي الاشتراكي والشيوعي، كما يعاني النظام الاقتصادي الرأسمالي من سكرات الموت .... وبدأ الاتجاه نحو العولمة والجات ونحو ذلك .

ولقد تخبطت الدول العربية الإسلامية في مجال التطبيق بين النظم الاقتصادية الوضعية، وتعاني العديد من المشكلات مثل : التخلف والتضخم والغلاء والتبعية الغذائية والمديونيات والفوائد الربوية، الخلل النقدي والبطالة ... وكل صور الفساد المالي والاقتصادي وبدأت تسأل عن النظام الاقتصادي المناسب الذي يعالج تلك المشكلات، ومعها النظام الاقتصادي الإسلامي ولكن لا تطبقه إما تجاهلا وإما جهلا .

إن تطبيق الحلول المستوردة من الشرق أو الغرب لم يسفر إلا عن مزيدا من التخلف لأنها تتعارض مع عقيدة ومثل وأخلاق وسلوكيات المسلمين، لذلك يجب أن تطبق مفاهيم وأسس ونظام الاقتصاد الإسلامي وهذا هو المقصود من هذه الدراسة المتواضعة، ولقد صدق الله العظيم القائل في كتابه الكريم : " **يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى ۞ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ أَعْمَى ۞ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ**

بَصِيراً﴿ قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى " (طه الآية : ١٢٣- ١٢٦) ولقد صدق من قال :"لن ينصلح حال هذه الأمة إلاّ بما انصلح به أولها ، فشريعة الإسلام هي أساس إصلاح حالنا"، .

وسوف يتم التركيز في هذه الدراسة على الجوانب التطبيقية للاقتصاد الإسلامي من حيث المقومات والبنيات وإجراءات التطبيق .

مفهوم النظام الاقتصادي الإسلامي

يعتبر المال هو عصب الحياة على الأرض وأساس استعمارها وتسخيرها لإعانة الإنسان على العبادة، ولقد تضمنت الشريعة الإسلامية القواعد الكلية التي تحكم نظم النشاط الاقتصادي مثل سائر الأنشطة الأخرى، كما دعى إلي الاجتهاد في تطبيق هذه القواعد ، مما يتفق مع ظروف الزمان والمكان، وبذلك يجمع الاقتصاد الإسلامي بين ثبات القواعد الكلية ومرونة التطبيق من حيث الإجراءات والأساليب والأدوات

والنظام الاقتصادي الإسلامي : يستهدف إشباع حاجات الإنسان الأصلية وذلك في إطار من القيم والأخلاق الإسلامية، والسلوكيات الحسنة والتي تتفاعل مع بعضها البعض فتولد توازنا دائما بين الفرد والمجتمع من حيث مصالح كل منهما ونشاطه، والنتيجة هي إشباع حاجات الإنسان المادية والروحية بأفضل شكل ممكن، وتحقيق رقى الإنسان في كافة ميادين الحياة والمحافظة على ذاتيته وكرامته .

ويهدف النظام الاقتصادي الإسلامي إلي تنظيم المعاملات بشكل يستطيع معها الوصول إلي مستوى معيشي كريم لأفراد المجتمع، يتصف بالنمو المطرد والمستقر وذلك من خلال التوظيف الكامل للموارد البشرية والطبيعية والعدالة في توزيع الدخل والثروات بما يحقق للفرد الحياة الكريمة الرغدة في الدنيا والفوز برضاء الله في الآخرة .

ويحكم النظام الاقتصادي الإسلامي مجموعة من القواعد والأسس المستنبطة من مصادر الشريعة الإسلامية على النحو الذي سوف نفصله في البند التالي ، ومن أهم هذه المصادر ما يلي :

- القرآن الكريم .
- سنة رسول الله ﷺ .
- إجماع الفقهاء .
- التراث الإسلامي .

القواعد الكلية للنظام الاقتصادي الإسلامي

يقوم النظام الاقتصادي الإسلامي بطبيعته على القواعد الكلية التالية :

أولا : الالتزام بالقيم الإيمانية عند ممارسة النشاط الاقتصادي، ويعتبر ذلك عبادة إذا ما قصد به وجه الله سبحانه وتعالى، لذلك يجب أن يراعي فيه التقوى والخشية من المحاسبة أمام الله، وهذا يحقق نوعا من تميز

الاقتصاد الإسلامي على ما عداه من النظم الاقتصادية الأخرى مثل وهي الرقابة الذاتية والإيمان الكامل باليوم الآخر والمحاسبة أمام اللّه عز وجل عن كسبة وإنفاقه .

ثانياً : الالتزام بالقيم الأخلاقية في المعاملات الاقتصادية ومن أهمها : الأمانة والصدق، والسماحة في المعاملات، والاعتدال، والقناعة في الربح، والتيسير على المعسر، والتصدق على المفلس، والتعاون على البر، والالتزام بروح الأخوة والإيثار .

ثالثاً : الأصل في المعاملات الاقتصادية الحل إلا ما نص الشرع على تحريمه مثل الربا بكافة صوره والاحتكار والغش والغرر والرشوة، وكل معاملة تؤدي إلي أكل أموال الغير ظلما وعدوانا واستحلالها بدون وجه حق .

رابعاً : لا يجوز للدولة أن تأخذ من أموال الناس ما يزيد عن الزكاة (أو الجزية) أو غيرها من الرسوم المقررة إلا بقرار سياسي مبني على مشاورة أهل الحل والعقد من المسلمين وموافقتهم، وذلك بعد تعويض من يؤخذ منهم المال بالحق وأساس ذلك قول رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : " **كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله** " (**رواه مسلم**) .

خامساً : أساس الكسب المشروع بذل الجهد والتعرض للمخاطر، وربط الغنم بالغرم، فلا كسب بلا جهد ، ولا جهد بلا كسب، مصداقا

لقول الله تبارك وتعالى: **"فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ"** (تبارك "١٥") .

سادساً : أن الله قد خلق من الأرزاق ما يكفل حياة كريمة للمخلوقات وعلى الإنسان أن يسعى في الحصول على الرزق الطيب، ولما كان الإنسان يميل بغريزته إلي الاستكثار من الطيبات فوق الضروريات والحاجيات، لذلك ظهر ما يسمى بالندرة النسبية وعلاجها يكون عن طريق ترشيد الاستهلاك وزيادة الإنتاج، مصداقا لقول الله تبارك وتعالى " **وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً** " (سورة النساء "١٠٠") .

سابعاً : أن العمل الصالح المتقن وسيلة الكسب المادي وغايته التقوية على عبادة الله، فالمادة وسيلة بناء الجسد، والعبادة لتغذية الروح، ويلزم على الفرد أن يوازن بينهما بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر .

ثامناً : إن المعاملات الاقتصادية هي علاقات تعاقدية تخضع لشروط العقد وأحكامه بصفة عامة والبيوع بصفة خاصة، ومن ثم يجب توثيقها بالكتابة والتسجيل أو غيرهما، ولقد أشار إلي ذلك القرآن الكريم بقوله تعالى " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ** " (البقرة " ٢٨٢") .

تاسعاً : حماية الملكية الخاصة المكونة بالحق والمقيدة بعدم الاعتداء على حقوق الآخرين وأدائها لحقوق المجتمع، ويجوز أن يكون بجانبها

الملكية العامة والملكية التعاونية ليقوما بدورهما في التنمية الشاملة في المجالات التي يحجم عنها الأفراد .

عاشــراً : مجال المعاملات الاقتصادية هو الطيبات طبقاً للأولويات الإسلامية وهي الضروريات فالحاجيات فالتحسينات لتحقق مقاصد الشريعة الإسلامية وهي حفظ الدين والعقل والنفس والعرض والمال .

تمثل القواعد السابقة الكليات المستقرة، وعلى الفقهاء الاجتهاد في مجال الفروع والأساليب وإجراءات التطبيق بما يلائم ظروف كل زمان ومكان، وهذا ما يعطي البرنامج الاقتصادي الإسلامي سمة الثبات والمرونة .

دوافع تطبيق قواعد الاقتصاد الإسلامي

يتضمن النظام الاقتصادي الإسلامي مجموعة من الضمانات والحوافز والدوافع والبواعث التي تكفل تطبيقه ويمكن تصنيفها إلي :

١- الوازع الإيماني: المتمثل في الرقابة الذاتية واستشعار المحاسبة أمام الله .

٢- الوازع الاجتماعي: المتمثل في فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- وازع السلطان: المتمثل في الأجهزة الحكومية المنوطة بتطبيق شرع الله .

مقومات النظام الاقتصادي الإسلامي في مجال التطبيق

يقوم النظام الاقتصادي الإسلامي على مجموعة من المقومات الأساسية هي:-

١- **نظام زكاة المال** بمؤسساته المختلفة وذلك إلي جانب النظم المالية الإسلامية مثل : الجزية والخراج والعشور والفئ واللقطة ، ويجوز أن يطبق معه نظام الضرائب العادلة إذا لم تكف حصيلة الزكاة .

٢- **نظام ضريبة التكافل الاجتماعي** على غير المسلمين المقيمين بالدول الإسلامية.

٣- **نظام الإرث والوقف والوصايا** وما في حكمها مثل الهبات والتبرعات.

٤- **المؤسسات** التي تباشر الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية وكذلك الوحدات الحكومية التي تقوم بأعمال التوجيه الاقتصادي والرقابة عليه في ضوء أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية .

٥- **نظام السوق** الطاهرة النظيفة الخالية من الشوائب والتي تعمل في ظل الحرية الفردية المقيدة بضوابط شرعية .

٦- **أي نظم فرعية مكملة** يراها أولو أمر المسلمين لازمة ولا تتعارض مع الإسلام لأن الأصل في المعاملات هو الحل، إلا ما اصطدم بنص صريح في القرآن والسنة .

٧- **كما تقبل الشريعة الإسلامية** أي مقومات أخرى معاصرة من وضع البشر متى كانت لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية ، كما يجب أن تسخر الوسائل والأدوات التجريدية المختلفة لتفعيل تطبيق

مفاهيم وأسس ومبادئ الاقتصاد الإسلامي، فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها .

وتتفاعل هذه المقومات مع بعضها لتسيير النظام الاقتصادي حسب القواعد الكلية للشريعة الإسلامية المشار لها وطبقا للأساليب والإجراءات التي تتفق مع مقتضيات الزمان والمكان .

بنيات الاقتصاد الإسلامي في مجال التطبيق

يتكون النظام الإسلامي من مجموعة من المؤسسات الاقتصادية الحكومية والتعاونية وكذلك المؤسسات الأهلية الخيرية غير الهادفة للربح يحكمها مجموعة من الأسس والقواعد وتعمل طبقا لسلسلة من الإجراءات تتميز عن نظيراتها في النظم الاقتصادية الأخرى من حيث منهج وضوابط العمل ، **من أهمها ما يلي** :

(١) - **المؤسسات الاقتصادية** : وتتمثل في الوحدات الاقتصادية الهادفة للربح سواء أكانت في شكل وحدات فردية أم شركات أو تعاونيات وسواء أكانت قطاع خاص أم حكومي، ويجب تشجيع القطاع الخاص وتحفيز الأفراد على العمل والإنتاج والتملك في ضوء ضوابط حماية حقوق الآخرين وحقوق المجتمع .

(٢) - **المؤسسات المالية** : وتتمثل في المصارف ومؤسسات التأمين ومؤسسات الاستثمار وشركات توظيف الأموال ، ونحو ذلك ونرى ضرورة أن تتعامل هذه المؤسسات على أساس ونظم الاستثمار والتمويل

الإسلامية وليس على أساس الربا وأن تجعل تعاملها في الطيبات وتتجنب الخبائث وطبقا للأولويات الإسلامية.

وفي هذا الصدد يجب ابتكار أدوات مالية إسلامية تعتبر أساس المعاملات والاستثمار وتباد ل الخبرات ونواه لإنشاء السوق المالية الإسلامية بدلا من سوق الأوراق المالية التي تقوم على النظام الربوي وذلك لجذب مدخرات الأفراد وتدعيم المصارف الإسلامية القائمة وتحريرها من القيود الوضعية وذلك إلي جانب تنمية وتطوير تجربة الفروع الإسلامية باعتبارها مرحلة للانتقال إلي النظام المصرفي الشامل، كما ينادي بإصدار التشريعات التي تمكن من ذلك .

كما يجب دعم وتطوير وترشيد شركات استثمار الأموال الإسلامية لتحقيق التنمية الاقتصادية كذلك يجب تدعيم صندوق القرض الحسن وتعميمه في كافة المؤسسات والوحدات الحكومية وتمويله من الخزانة العامة ومن الأفراد الموسرين كبديل للقروض والسلفيات بفوائد ربوية، والاهتمام بلجان صندوق الزكاة لدورها الهام في التنمية الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) – **السلطات الاقتصادية** : تتمثل في الوحدات الاقتصادية الحكومية التي تحفظ وتراقب شئون المجتمع الاقتصادية مثل: أجهزة التوجيه الاقتصادي، وأجهزة الرقابة على المال والنقد والأسواق، وبيت المال، والصرف المركزي والغرف التجارية، وغير ذلك، ويجب ضرورة تطهير هذه السلطات الاقتصادية من القيود والضوابط الوضعية والتي

تتعارض مع الشريعة الإسلامية وتنمية جوانب الخير فيها ، كما يرى على وجه الخصوص البدء في إنشاء مؤسسات زكاة المال واستقلالها عن خزانة الدولة والاعتماد عليها في إدارة لجان الزكاة المنتشرة ووضع النظم واللوائح التي تنظمها كمرحلة أساسية للانتقال من نظام الضرائب إلي نظام زكاة المال وكذلك البدء في إنشاء صندوق ضريبة التكافل الاجتماعي والخراج والتكافل الاجتماعي باعتبارهم من أساسيات المؤسسات المالية الإسلامية .

(٤) – **السلطات التشريعية** : وتتمثل في الوحدات الحكومية التي تتولى وضع القوانين والتشريعات التي تحكم النشاط الاقتصادي وتنظم الملكية والحقوق في الأموال وتتولى الحكم في المنازعات التجارية ، ويجب تنقية القوانين التجارية والمالية وما في حكمها مما يتعارض مع مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية ، ولاسيما المعاملات الربوية وكذلك التعامل في السلع والخدمات المحرمة شرعاً .

(٥) – **المؤسسات التعليمية الاقتصادية** : وتتمثل في المدارس والمعاهد والكليات التجارية والتي تهتم بتخريج العنصر البشري الذي يعمل في البنيات السابقة.

ونرى ضرورة إعادة النظر فيما يدرس في هذه المؤسسات التعليمية وتنقيته من الموضوعات التي تتعارض مع القيم الإيمانية والمثل والأخلاق الإسلامية التجارية والاهتمام موضوعات المال والتجارة والاقتصاد

الإسلامية .

إن تطبيق القواعد الكلية للاقتصاد الإسلامي، وإنشاء بنيانه لتحقيق مقاصده يحتاج إلي خطة وبرنامج عمل ومقومات بشرية ومادية، وهذا ما سوف نتعرض له بإيجاز في الصفحات التالية .

وعندما تطبق أسس ومقومات وبنيات الاقتصاد الإسلامي في مجتمع إسلامي سوف تتحقق الحياة الرغدة الكريمة للناس، وتكون مسئولية الدولة هي توفير حد الكفاية لكل فرد بصرف النظر عن دينه.

كيفية التطبيق المعاصر للاقتصاد الإسلامي

لقد نجحت الجهود المبذولة من العلماء والفقهاء والدعاة في التطبيق المعاصر لمفاهيم وأسس وقواعد الاقتصاد الإسلامي، **ومن نماذج ذلك على سبيل المثال ما يلي :**

- المصارف والبنوك الإسلامية ، ولقد بلغت حتى سنة ٢٠٠٣ م حوالي ٢٣٠ مصرفا في معظم أنحاء العالم منذ أن كانت واحدة في سنة ١٩٧٥ م .
- الفروع الإسلامية للبنوك التقليدية ، بعد أن وجدت تلك البنوك المنافسة الشديدة من البنوك الإسلامية .
- شركات ومؤسسات التأمين الإسلامي والتي تقوم على مبدأ التعاون والتكافل الاجتماعي .

- صناديق التأمين والتكافل الخاصة لتحقيق الرعاية الاجتماعية للتجمعات الفئوية .
- صناديق الاستثمار الإسلامي بكافة أنواعها وصيغها والتي تساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية .
- بيوت التمويل الإسلامية والتي تمارس صيغ التمويل الإسلامية .
- مؤسسات وصناديق الزكاة المنتشرة في معظم البلاد الإسلامية سواء كانت حكومية أو مستقلة أو تحت إشراف الحكومة .
- الوحدات الاقتصادية مثل الشركات والتي تلتزم في كافة معاملاتها بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية .
- الوحدات غير الهادفة للربح مثل : الوقف الخيري أو الوصايا وممارستها لمجموعة من الأنشطة الاقتصادية والتي تحول عوائدها إلي أعمال الخير والبر .
- أسواق المال الإسلامية والتي يتم فيها تداول مجموعة من الأوراق والصكوك الإسلامية .
- هيئات المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية .

الفصل الثانى

الإسلام والغرب شقاق أم وفاق

إعداد : نصر بن محمد الصنقري

الفصل الثانى

الإسلام والغرب شقاق أم وفاق

إعداد : نصر بن محمد الصنقري

المقدمة :

إن الحمد لله تعالى نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهد الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له واشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له واشهد أن محمداً عبده ورسوله.

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ }

{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا }

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا } **أما بعد:**

تردد في الآونة الأخيرة مصطلح (صدام الحضارات) وأخذ هذا المصطلح يطفو على سطح الوسائل الإعلامية المسموعة والمرئية والمطبوعة وكأن العالم قاب قوسين أو أدنى من حرب كونية ثالثة سوف تأتي على السلالة البشرية بأكملها وراح البعض يروّج لفكرة أن الدين سيكون شرارة هذه الحرب..

وما أن طغى مصطلح (صدام الحضارات) على السطح، حتى ظهر مصطلح آخر وهو بمثابة الند أو الضد للمصطلح الأول وهو مصطلح (حوار الحضارات) ويرى أصحاب هذا المصطلح أو التيار أن الحضارات لا تتصارع ولا تتصادم وإنما تتكامل وتتبلور بحيث تعتمد كل حضارة على ما عند الحضارات الأخرى من علوم ومعارف وثقافات وعقائد، ويرى أصحاب هذا التيار أيضاً أن الأديان لا يمكن أن تكون بذاتها وسيلة للصدام والمجابهة بل هي بذاتها وسيلة لتقارب الإنسان من أخيه الإنسان. وكما أن الدين وسيلة للتفاهم فإن الحضارة أيضاً هي خير وسيلة للتعبير عن احتياجات ورغبات الإنسان في العيش الهانئ دون اللجوء إلى لغة العنف مع الآخر.

غير أن الشاعر يقول:

أرى خلال الرماد وميض نار وأخشى أن يكون لهم ضرام

فإن النار بالعودين تذكى وإن الحرب مبدؤها كلام

ويقول الدكتور عبد الوهاب المسيري في (الإسلام والغرب) :

من الموضوعات التي طرحت نفسها وبحدة خاصة بعد ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، موضوع علاقة الغرب بالعالم الإسلامي. ففي الغرب يسألون لماذا يكرهنا المسلمون؟!.

وفي محاولة الإجابة عن هذا السؤال يقولون : "إن المسلمين يحقدون على الغرب بسبب الاستقرار السياسي والتقدم التكنولوجي والاقتصادي اللذين يتمتع بهما، وإنهم وقعوا أسرى الماضي بدلاً من بذل

الجهد اللازم ليلحقوا بركب الحداثة والتقدم، ولذا أخفقوا في تحديث مجتمعاتهم، الأمر الذي يزيد من عدائهم للغرب ".

وفي المقابل يحاول بعض المسلمين تفسير العداء الغربي بالقول إن اللوبي الصهيوني - وأحيانا اليهودية العالمية- هي التي تحرض الغرب ضدنا. وهناك من يرى أن الغرب لا يزال صليبياً يحاول تحطيم الإسلام وإذلال المسلمين وربما تنصيرهم. ....الجزيرة ٢٠٠٤/١١/٤.

ثم يقول : وقد يكون هناك شيء من الصحة في كل هذه العناصر، ولكنها قاصرة عن تفسير ظاهرة في شمول وعمق التوتر المتصاعد في العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي.

فكان أن انقسمت الناس فهناك الغرب وأمريكا وبعض القوى المحلية عندنا تدعونا إلى الالتحاق بالركب الحضاري الغربي والاندماج في الحضارة الغربية والتخلي عن ديننا وحضارتنا وقيمنا أو على الأقل قصر علاقتنا به على العبادة الفردية والضمير وهؤلاء يقولون إنه قد ثبت أن الحضارة الغربية حضارة عظيمة ويجب أن تسود العالم ، أو يقولون إنه لا أمل ولا فرصة للمواجهة ومن الأفضل أن ننصاع لها ، وهؤلاء بالطبع منافقون ومخادعون فلا الحضارة الغربية حضارة عظيمة ، ولا هي حضارة ذات أخلاق ، ولا هي قدر مقدور لا يمكن الفكاك منه ، هؤلاء بالتحديد يدعوننا إلى الاستمرار في أداء دور الضحية والذبيحة خاصة بعد أن شحذ الجزار سكينه وأصيب الآكلون بنهم شديد ،

وفضلاً عن أننا سنكون مجالا للنهب فإنهم يطلبون منا أن نتخلى عن قيمنا وذاتيتنا ومبادئ ديننا وحضارتنا وهذا بالطبع مرفوض .

واتجاه آخر يقول بأن الحضارات تتفاعل مع بعضها البعض أو تتزاوج وإن الحضارة الغربية ليست غربية فقط بل إنسانية أي أنها استفادت من كل الحضارات التي سبقتها وتفاعلت وتزاوجت معها وخرجت في النهاية لتكون حضارة الإنسانية كلها.

ومن هنا ألينا على أنفسنا صبر غور هذا التوتر ووضعه في حجمه الطبيعي ، وبيان ما إذا كانت العلاقة مع الغرب هي علاقة الحوار أم علاقة الحرب والدمار ، ويمكن القول إن ثمة عناصر يمكن أن تؤدي إلى توتر العلاقة بين الإسلام والغرب، لكنها في الوقت ذاته يمكن أن تشكل أساساً للتفاهم والتعاون .

ولكن قبل الوصل إلى هذه النتيجة لابد من استعراض الصراع الغربي مع الإسلام ، ولا بد كذلك من توضيح بعض معايير الغرب في نظرته إلى العالم الإسلامي السياسي والديني ، وإلى الفرد المسلم والجماعة المسلمة ، كما لابد أن نبين الأخطاء التي يقع فيها الكثير من المسلمين فيعطوا بذلك الفرصة للغرب ليشنع على الإسلام والمسلمين ، سواء كان ذلك حقاً أو مكراً ودهاءً.

غير أنه يجب التأكيد في الوقت نفسه على أن حرية التعبير وحرية الإعلام شيء، والإساءة والتحريض على الآخر ومعتقداته الدينية وقيمه الروحية شيء آخر...... هذا ونسأل الله تعالى السداد والتوفيق ....

وكتبه /نصر بن محمد الصنقري ....مرسى مطروح .

التمهيد :

إن الإسلام هو الرسالة الخاتمة للرسالات السابقة يدعو إلى الإيمان بالله وحده لا شريك له وبملائكته وبرسله وبكتبه المنزلة وباليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره ، حلوه ومره ، عاجله وآجله ، ويدعو إلى القيم الخلقية النبيلة التي دعت إليها الأديان، يقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: " إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاقِ "([1]).

من هذا المنطلق نرى أن الإسلام منهج "منهج حياة" حياة بشرية واقعية بكل مقوماتها. منهج يشمل التصور الاعتقادي الذي يفسر طبيعة (الوجود)، ويحدد مكان (الإنسان) في هذا الوجود، كما يحدد غاية وجوده الإنساني.. ويشمل النظم والتنظيمات الواقعية التي تنبثق من ذلك التصور الاعتقادي وتستند إليه، وتجعل له صورة واقعية متمثلة في حياة البشر. كالنظام الأخلاقي والينبوع الذي ينبثق منه، والأسس التي يقوم عليها، والسلطة التي يستمد منها. والنظام السياسي وشكله وخصائصه. والنظام الاجتماعي وأسسه ومقوماته. والنظام الاقتصادي وفلسفته وتشكيلاته. والنظام الدولي وعلاقاته وارتباطاته.. ....من كتاب المستقبل لهذا الدين لسيد قطب.

وهذا الدين من الوضوح في هذا المعنى - ومن العمق والقوة كذلك - بحيث يبدو أن ليس هنالك أمل في نجاح أية محاولة لتصويره في صورة العقيدة الوجدانية المنعزلة عن واقع الحياة البشرية، والتي لا علاقة لها بتنظيمات الحياة الواقعية، وتشكيلاتها وأجهزتها العملية. أو

([1]) أخرجه أحمد في مسنده ، والبيهقي في شعب الإيمان . عن أبي هريرة .

العقيدة التي تعد الناس فردوس الآخرة إذا هم أدوا شعائرها وعباداتها، دون أن يحققوا – في واقع مجتمعهم– أنظمتها وشرائعها وأوضاعها المتميزة المتفردة الخاصة ! فهذا الدين ليس هكذا. ولم يكن هكذا. ولا يمكن أن يكون هكذا.. ربما استطاعت أية نحلة في الأرض تزعم لنفسها أنها (دين) ويزعم لها أهلها أنها (دين) أن تكون كذلك! أما (هذا الدين) فلا. ثم لا. ثم لا..

إن هذا الدين أضخم حقيقة، وأصلب عوداً، وأعمق جذوراً، من أن تفلح في معالجته تلك الجهود الغربية والتغريبية ، ولا هذه الضربات الوحشية كذلك. كما أننا نعلم أن حاجة البشرية إلى هذا المنهج أكبر من حقد الحاقدين على هذا الدين؛ وهي تتردى بسرعة مخيفة في هاوية الدمار السحيقة؛ ويتنادى الواعون منها بصيحة الخطر، ويتلمسون لها طريق النجاة.. ولا نجاة إلا بالرجوع إلى الله.. والى منهجه القويم للحياة.

إن هتافات كثيرة من هنا ومن هناك تنبعث من القلوب الحائرة. وترتفع من الحناجر المتعبة.. تهتف بمنقذ، وتتلفت على (مخلِّص). وتتصور لهذا المخلص سمات وملامح معينة تطلبها فيه. وهذه السمات والملامح المعينة لا تنطبق على أحد إلا على هذا الدين!

فمن طبيعة المنهج الذي يرسمه هذا الدين، ومن حاجة البشرية إلى هذا المنهج، نستمد نحن يقيننا الذي لا يتزعزع، في أن المستقبل لهذا الدين، وأن له دوراً في هذه الأرض هو مدعو لأدائه - أراد أعداؤه كلهم أم لم يريدوا - وأن دوره هذا المرتقب لا تملك عقيدة أخرى-

كما لا يملك منهج آخر - أن يؤديه. وأن البشرية بجملتها لا تملك أن تستغني طويلاً عنه....المستقبل لهذا الدين بتصرف وبعض الزيادات .

لقد وقف الفيلسوف الإنجليزي توماس كارليل عام ١٨٦٤ في جامعة أدنبره العريقة في الدراسات الصليبية وبالرغم من أنه هاجم القرآن إلا أنه عندما جاء ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قال 'لقد أصبح من العار على أي فرد متمدين أن يستمع أو يصدق ما يقال من أن محمداً كان دجالا وكذابا. فكيف بالله عليكم يستطيع الكذاب أن يبني أمة عظيمة تمتد جذورها في هذه المساحة الشاسعة؟. وكيف بالله عليكم للكذاب أن يأتي بكتاب يستطيع أن يسيطر على نفوس وعقول وقلوب معظم سكان الأرض؟'.

ومن هنا اختاره الله لنا اسماً ورسماً ، ومظهراً وجوهراً ، وقلباً وقالباً.

أولاً : يقول تعالى في حق الدين الإسلامي ، وموقف الغرب منه : {الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا } (٣) سورة المائدة ،

ويقول تبارك وتعالى :{إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ } (١٩) سورة آل عمران ،

ويقول عز من قال : {وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ } (٨٥) سورة آل عمران ،

ويقـول أيضـاً : {الَّـذِينَ آتَيْنَـاهُمُ الْكِتَـابَ يَعْرِفُونَـهُ كَمَـا يَعْرِفُـونَ أَبْنَـاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقـاً مِّـنْهُمْ لَيَكْتُمُـونَ الْحَـقَّ وَهُـمْ يَعْلَمُـونَ} (١٤٦) سـورة البقرة، ويقول عز جاهه : {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمُ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ} (٢٠) سورة الأنعام

ينقل الشيخ سفر الحوالي في كتابه كشف الغمة عن علماء الأمة خطط الغرب للسيطرة على منطقة الخليج وحقول النفط ، ومن ضمن ما نقل أيضاً حرص الغرب على حرب الإسلام واعتباره الخطر الأكبر عليهم في العالم الثالث ، وأنقل من كلامه بعض المقتطفات التي نقلها ذات الطابع الهجومي يقول في صـ ٣٢ ـ " والواقع إن جوهر القضية في هذه التحالفات قديمها وحديثها واحد وهو أن مصلحة الغرب تقتضي تناسي خلافاته الداخلية والتوحد لمقاومة الخطر الخارجي الذي يَعُدُ الإسلام رأس الحربة فيه ، فقد تحالفت أوروبا المتناحرة ضد الدولة العثمانية فيما سُمي (الحلف المقدس) كما ظلت تركيا - رغم إنها دولة أوروبية من جهة الموقع- خارج الاتفاقيات الدولية الأوروبية إلى عهد قريب لسبب واحد هو أنها مسلمة ، و سُئل الرئيس التركي عن سبب عدم قبول تركيا عضواً في الوحدة الأوروبية رغم أنها عضو في حلف الناتو - فأجاب بأن السبب هو أن الغرب لا يزال ينظر إلى تركيا باعتبارها دولة إسلامية !!.

ونقل الشيخ أيضاً صـ ٣٧ـ " وفي الوقت نفسه جرى الإعلان أيضاً عن وظيفة جديدة للمخابرات الأمريكية في ظل الوفاق (وهي قديمة في الواقع) فقد أذاعت هيئة الإذاعة البريطانية في برنامج (عالم الظهيرة) ما

نصه تقريباً:" إن الجهد الرئيسي للمخابرات الأمريكية الذي كان منصباً لمراقبة إمبراطورية الشر - يعني الاتحاد السوفيتي- سيتجه أساساً لمراقبة الجماعات الأصولية في العالم الإسلامي ووضع العقبات والعراقيل أمامها ".

وأذاعت تعليقاً لصحيفة الفايننشال تايمز قالت فيه:إذا كانت أمريكا تشجع الاتجاهات الديمقراطية في شرق أوروبا ودول العالم الثالث فإنه يجب عليها ألا تشجع تلك الاتجاهات في العالم الإسلامي لأنها بذلك تدفع –دون أن تدري- بالأصوليين إلى تسلم زمام السلطة في ذلك العالم!!!

والواقع أن مثار الذهول ليس مجرد التهديد بالتدخل فقد تدخلت فرنسا فعلاً في دول كثيرة منها (زائير ووسط أفريقيا وساحل العاج وتشاد والجابون) ولكنه في الجراءة على إعلان بعض مخططات الغرب السرية وإشهار الحرب الصليبية الذي يزيد الصحوة الإسلامية ـ بإذن الله ـ اشتعالاً ويرسخ قدمها .

وأنقل هنا مقالات لبعض ساسة الغرب ورجال الدين فيها وهي تدل على أن الغرب بجميع اتجاهاته يعد العدة لحرب صليبية تجهز على الإسلام بزعمهم ، وفكرة الحرب الصليبية أو كما يسمونها الحرب بين قوى (الخير والشر) أو بين قوى (الظلام والنور) أو بين (العدالة والظلم) كل هذه الأسماء التي يستخدمها الأمريكيون وقادة دول التحالف ضد الإسلام لم تكن عبارات جديدة بل هي عبارات أصولية قديمة بالنسبة لهم مستقاة من كتبهم ومن نبوئتهم الخرافية و متأصلة في

الفكر الغربي المتطرف ، والمعركة التي يقودها الآن هم الإنجيليون العسكريون ، أو المتطرفون البروتوستانت .

يقول خفير سولانا أمين عام حلف شمال الأطلسي سابقاً في اجتماع للحلف عام ١٤١٢هـ بعد سقوط الاتحاد السوفييتي " بعد انتهاء الحرب الباردة وسقوط العدو الأحمر يجب على دول حلف شمال الأطلسي ودول أوربا جميعاً أن تتناسى خلافاتها فيما بينها وترفع أنظارها من على أقدامها لتنظر إلى الأمام لتبصر عدواً متربصاً بها يجب أن تتحد لمواجهته وهو الأصولية الإسلامية " .

ويقول جلادستون رئيس وزارء بريطانيا سابقاً موصياً بإبعاد الناس عن دينهم تمهيداً للحرب الصليبية " ما دام هذا القرآن موجوداً في أيدي المسلمين فلن تستطيع أوربا السيطرة على الشرق " .

ويقول ألبر مشادور " من يدري ربما يعود اليوم الذي تصبح فيه بلاد الغرب مهددة بالمسلمين يهبطون إليها من السماء لغزو العالم مرة ثانية ، وفي الوقت المناسب " .

ويقول القس لورانس براون داعياً إلى تفريق الأمة " إذا اتحد المسلمون في إمبراطورية عربية أمكن أن يصبحوا لعنة على العالم وخطراً أو أمكن أن يصبحوا أيضاً نعمة له ، أما إذا بقوا متفرقين فإنهم يظلون حينئذ بلا وزن ولا تأثير

ويقول أرنولد توينبي " إن الوحدة الإسلامية نائمة لكن يجب أن نضع في حسابنا أن النائم قد يستيقظ " .

ويقول المستشرق الأمريكي وك سميث الخبير بشئون باكستان " إذا أعطي المسلمون الحرية في العالم الإسلامي ، وعاشوا في ظل أنظمة ديمقراطية فإن الإسلام ينتصر في هذه البلاد ، وبالدكتاتوريات وحدها يمكن الحيلولة بين الشعوب الإسلامية ودينها " .

ثانياً : يقول تعالى في حق رسولنا صلى الله عليه وسلم : {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا} (٥٦) سورة الفرقان ، ويقول تعالى : {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا} (٤٥) سورة الأحزاب، ويقول عز وجل : {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (٢٨) سورة سبأ

ثالثاً : وقال تعالى في حق المتبعين لهذا الدين : {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ} (٧٨) سورة الحج

رابعاً :عَنْ عِيَاضِ بْنِ حِمَارٍ الْمُجَاشِعِيِّ رضي الله عنه ، أَنّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ ذَاتَ يَوْمٍ فِي خُطْبَتِهِ : " أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ وممَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا ، كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالٌ ، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ ، فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا ، وَإِنَّ اللَّهَ نَظَرَ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ ، فَمَقَتَهُمْ عَرَبَهُمْ وَعَجَمَهُمْ ، إِلَّا بَقَايَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ، وَقَالَ : **(إِنَّمَا بَعَثْتُكَ لِأَبْتَلِيَكَ وَأَبْتَلِيَ بِكَ)** ،

وَأَنْزَلْتُ عَلَيْكَ كِتَابًا لَا يَغْسِلُهُ الْمَاءُ تَقْرَؤُهُ نَائِمًا وَيَقْظَانَ ، وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أُحَرِّقَ قُرَيْشًا ، فَقُلْتُ : رَبِّ إِذًا يَثْلَغُوا رَأْسِي فَيَدَعُوهُ خُبْزَةً ، قَالَ : اسْتَخْرِجْهُمْ كَمَا اسْتَخْرَجُوكَ ، وَاغْزُهُمْ نُغْزِكَ وَأَنْفِقْ فَسَنُنْفِقَ عَلَيْكَ ، وَابْعَثْ جَيْشًا نَبْعَثْ خَمْسَةً مِثْلَهُ ، وَقَاتِلْ بِمَنْ أَطَاعَكَ مَنْ عَصَاكَ ، قَالَ : وَأَهْلُ الْجَنَّةِ ثَلَاثَةٌ ذُو سُلْطَانٍ : مُقْسِطٌ ، مُتَصَدِّقٌ ، مُوَفَّقٌ ، وَرَجُلٌ رَحِيمٌ رَقِيقُ الْقَلْبِ لِكُلِّ ذِي قُرْبَى وَمُسْلِمٍ ، وَعَفِيفٌ مُتَعَفِّفٌ ذُو عِيَالٍ ، قَالَ : وَأَهْلُ النَّارِ خَمْسَةٌ : الضَّعِيفُ الَّذِي لَا زَبْرَ لَهُ الَّذِينَ هُمْ فِيكُمْ ، تَبَعًا لَا يَبْتَغُونَ أَهْلًا وَلَا مَالًا وَالْخَائِنُ الَّذِي لَا يَخْفَى لَهُ طَمَعٌ ، وَإِنْ دَقَّ إِلَّا خَانَهُ وَرَجُلٌ لَا يُصْبِحُ وَلَا يُمْسِي إِلَّا وَهُوَ يُخَادِعُكَ عَنْ أَهْلِكَ وَمَالِكَ ، وَذَكَرَ الْبُخْلَ أَوِ الْكَذِبَ وَالشِّنْظِيرُ الْفَحَّاشُ "....................................أخرجه مسلم في صحيحه وأغلب أهل السنن.

خامساً : عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ إِلَى قَيْصَرَ يَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ وَبَعَثَ بِكِتَابِهِ إِلَيْهِ مَعَ دِحْيَةَ الْكَلْبِيِّ ، وَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ بُصْرَى لِيَدْفَعَهُ إِلَى قَيْصَرَ وَكَانَ قَيْصَرُ لَمَّا كَشَفَ اللَّهُ عَنْهُ جُنُودَ فَارِسَ مَشَى مِنْ حِمْصَ إِلَى إِيلِيَاءَ شُكْرًا لِمَا أَبْلَاهُ اللَّهُ فَلَمَّا جَاءَ قَيْصَرَ كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : حِينَ قَرَأَهُ الْتَمِسُوا لِي هَا هُنَا أَحَدًا مِنْ قَوْمِهِ لِأَسْأَلَهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : ابْنُ عَبَّاسٍ فَأَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ أَنَّهُ كَانَ بِالشَّأْمِ فِي رِجَالٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَدِمُوا تِجَارًا فِي الْمُدَّةِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَ كُفَّارِ قُرَيْشٍ ، قَالَ أَبُو سُفْيَانَ : فَوَجَدَنَا رَسُولُ

قَيْصَرَ بِبَعْضِ الشَّأْمِ فَانْطُلِقَ بِي وَبِأَصْحَابِي حَتَّى قَدِمْنَا إِيلِيَاءَ فَأُدْخِلْنَا عَلَيْهِ فَإِذَا هُوَ جَالِسٌ فِي مَجْلِسِ مُلْكِهِ وَعَلَيْهِ التَّاجُ ، وَإِذَا حَوْلَهُ عُظَمَاءُ الرُّومِ ، فَقَالَ : لِتَرْجُمَانِهِ سَلْهُمْ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ نَسَبًا إِلَى هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ ، قَالَ : أَبُو سُفْيَانَ ، فَقُلْتُ : أَنَا أَقْرَبُهُمْ إِلَيْهِ نَسَبًا ، قَالَ : مَا قَرَابَةُ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ ، فَقُلْتُ : هُوَ ابْنُ عَمِّي وَلَيْسَ فِي الرَّكْبِ يَوْمَئِذٍ أَحَدٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ غَيْرِي ، فَقَالَ : قَيْصَرُ أَدْنُوهُ وَأَمَرَ بِأَصْحَابِي فَجُعِلُوا خَلْفَ ظَهْرِي عِنْدَ كَتِفِي ، ثُمَّ قَالَ : لِتَرْجُمَانِهِ قُلْ لِأَصْحَابِهِ إِنِّي سَائِلٌ هَذَا الرَّجُلَ عَنِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ فَإِنْ كَذَبَ فَكَذِّبُوهُ ، قَالَ أَبُو سُفْيَانَ : وَاللَّهِ لَوْلَا الْحَيَاءُ يَوْمَئِذٍ مِنْ أَنْ يَأْثُرَ أَصْحَابِي عَنِّي الْكَذِبَ لَكَذَبْتُهُ حِينَ سَأَلَنِي عَنْهُ وَلَكِنِّي اسْتَحْيَيْتُ أَنْ يَأْثُرُوا الْكَذِبَ عَنِّي فَصَدَقْتُهُ ، ثُمَّ قَالَ : لِتَرْجُمَانِهِ قُلْ لَهُ كَيْفَ نَسَبُ هَذَا الرَّجُلِ فِيكُمْ ، قُلْتُ : هُوَ فِينَا ذُو نَسَبٍ ، قَالَ : فَهَلْ ، قَالَ : هَذَا الْقَوْلَ أَحَدٌ مِنْكُمْ قَبْلَهُ ، قُلْتُ : لَا ، فَقَالَ : كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ عَلَى الْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا ، قَالَ قُلْتُ : لَا ، قَالَ : فَهَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ ، قُلْتُ : لَا ، قَالَ : فَأَشْرَافُ النَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ ، قُلْتُ : بَلْ ضُعَفَاؤُهُمْ ، قَالَ : فَيَزِيدُونَ أَوْ يَنْقُصُونَ ، قُلْتُ : بَلْ يَزِيدُونَ ، قَالَ : فَهَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ ، قُلْتُ : لَا ، قَالَ : فَهَلْ يَغْدِرُ ، قُلْتُ : لَا وَنَحْنُ الْآنَ مِنْهُ فِي مُدَّةٍ نَحْنُ نَخَافُ أَنْ يَغْدِرَ ، قَالَ أَبُو سُفْيَانَ : وَلَمْ يُمْكِنِّي كَلِمَةٌ أُدْخِلُ فِيهَا شَيْئًا أَنْتَقِصُهُ بِهِ لَا أَخَافُ أَنْ تُؤْثَرَ عَنِّي غَيْرُهَا ، قَالَ : فَهَلْ قَاتَلْتُمُوهُ أَوْ قَاتَلَكُمْ ، قُلْتُ : نَعَمْ ، قَالَ : فَكَيْفَ كَانَتْ حَرْبُهُ وَحَرْبُكُمْ ، قُلْتُ : كَانَتْ دُوَلًا وَسِجَالًا يُدَالُ عَلَيْنَا الْمَرَّةَ وَنُدَالُ عَلَيْهِ

الْأُخْرَى ، قَالَ : فَمَاذَا يَأْمُرُكُمْ ، قَالَ : يَأْمُرُنَا أَنْ نَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَيَنْهَانَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ، وَيَأْمُرُنَا بِالصَّلَاةِ ، وَالصَّدَقَةِ ، وَالْعَفَافِ ، وَالْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ ، فَقَالَ : لِتَرْجُمَانِهِ حِينَ ، قُلْتُ : ذَلِكَ لَهُ قُلْ لَهُ إِنِّي سَأَلْتُكَ ، عَنْ نَسَبِهِ فِيكُمْ فَزَعَمْتَ أَنَّهُ ذُو نَسَبٍ وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ تُبْعَثُ فِي نَسَبِ قَوْمِهَا وَسَأَلْتُكَ ، هَلْ قَالَ أَحَدٌ مِنْكُمْ هَذَا الْقَوْلَ قَبْلَهُ فَزَعَمْتَ أَنْ لَا ، فَقُلْتُ : لَوْ كَانَ أَحَدٌ مِنْكُمْ ، قَالَ : هَذَا الْقَوْلَ قَبْلَهُ ، قُلْتُ : رَجُلٌ يَأْتَمُّ بِقَوْلٍ قَدْ قِيلَ قَبْلَهُ ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ كُنْتُمْ تَتَّهِمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا ، قَالَ : فَزَعَمْتَ أَنْ لَا فَعَرَفْتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لِيَدَعَ الْكَذِبَ عَلَى النَّاسِ وَيَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مِنْ مَلِكٍ فَزَعَمْتَ أَنْ لَا ، فَقُلْتُ : لَوْ كَانَ مِنْ آبَائِهِ مَلِكٌ ، قُلْتُ : يَطْلُبُ مُلْكَ آبَائِهِ وَسَأَلْتُكَ أَشْرَافُ النَّاسِ يَتَّبِعُونَهُ ، أَمْ ضُعَفَاؤُهُمْ فَزَعَمْتَ أَنَّ ضُعَفَاءَهُمُ اتَّبَعُوهُ وَهُمْ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُونَ أَوْ يَنْقُصُونَ فَزَعَمْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حَتَّى يَتِمَّ ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ فَزَعَمْتَ أَنْ لَا ، فَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تَخْلِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ لَا يَسْخَطُهُ أَحَدٌ ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَغْدِرُ فَزَعَمْتَ أَنْ لَا وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ لَا يَغْدِرُونَ ، وَسَأَلْتُكَ هَلْ قَاتَلْتُمُوهُ وَقَاتَلَكُمْ فَزَعَمْتَ أَنْ قَدْ فَعَلَ وَأَنَّ حَرْبَكُمْ وَحَرْبَهُ تَكُونُ دُوَلًا وَيُدَالُ عَلَيْكُمُ الْمَرَّةَ وَتُدَالُونَ عَلَيْهِ الْأُخْرَى ، وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ تُبْتَلَى وَتَكُونُ لَهَا الْعَاقِبَةُ ، وَسَأَلْتُكَ بِمَاذَا يَأْمُرُكُمْ فَزَعَمْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ ، وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَيَنْهَاكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ ، وَيَأْمُرُكُمْ بِالصَّلَاةِ ، وَالصَّدَقَةِ ، وَالْعَفَافِ ، وَالْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ ، قَالَ :

وَهَذِهِ صِفَةُ النَّبِيِّ قَدْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّهُ خَارِجٌ ، وَلَكِنْ لَمْ أَظُنَّ أَنَّهُ مِنْكُمْ وَإِنْ يَكُ مَا ، قُلْتَ : حَقًّا فَيُوشِكُ أَنْ يَمْلِكَ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ ، وَلَوْ أَرْجُو أَنْ أَخْلُصَ إِلَيْهِ لَتَجَشَّمْتُ لُقِيَّهُ وَلَوْ كُنْتُ عِنْدَهُ لَغَسَلْتُ قَدَمَيْهِ ، قَالَ أَبُو سُفْيَانَ : ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُرِئَ فَإِذَا فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ سَلَامٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى أَمَّا بَعْدُ ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ ، أَسْلِمْ ، تَسْلَمْ ، وَأَسْلِمْ يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَعَلَيْكَ إِثْمُ الْأَرِيسِيِّينَ وَ (يَأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) قَالَ أَبُو سُفْيَانَ : فَلَمَّا أَنْ قَضَى مَقَالَتَهُ عَلَتْ أَصْوَاتُ الَّذِينَ حَوْلَهُ مِنْ عُظَمَاءِ الرُّومِ ، وَكَثُرَ لَغَطُهُمْ فَلَا أَدْرِي مَاذَا قَالُوا وَأُمِرَ بِنَا ، فَأُخْرِجْنَا فَلَمَّا أَنْ خَرَجْتُ مَعَ أَصْحَابِي وَخَلَوْتُ بِهِمْ ، قُلْتُ لَهُمْ : لَقَدْ أَمِرَ أَمْرُ ابْنِ أَبِي كَبْشَةَ هَذَا مَلِكُ بَنِي الْأَصْفَرِ يَخَافُهُ ، قَالَ أَبُو سُفْيَانَ : وَاللَّهِ مَا زِلْتُ ذَلِيلًا مُسْتَيْقِنًا بِأَنَّ أَمْرَهُ سَيَظْهَرُ حَتَّى أَدْخَلَ اللَّهُ قَلْبِي الْإِسْلَامَ ، وَأَنَا كَارِهٌ " ....أخرجه البخاري وأهل السنن .

ولا حاجة بنا إلى الإطالة أكثر من هذا- في البحث المجمل- عن طبيعة (الدين) وشموله لنظام الحياة الواقعية. فانه لا معنى للدين أصلاً إذا هو تخلى عن تنظيم الحياة الواقعية؛ بتصوراته الخاصة، ومفاهيمه الخاصة، وشرائعه الخاصة، وتوجيهاته الخاصة، فهذه الحياة الإنسانية لابد أن يقوم نظامها الأساسي على قاعدة التصور الاعتقادي، الذي

يفسر حقيقة الوجود، وعلاقته بخالقه ، ومركز الإنسان فيه، وغاية وجوده الإنساني، ونوع الارتباطات التي تحقق هذه الغاية. سواء الارتباطات بين الإنسان وربه. أو الارتباطات بين الإنسان والكون من حوله. أو الارتباطات بين الإنسان وسائر الأحياء. أو الارتباطات بين بني الإنسان. كما يرتضيها الله لعباده.

جذور الصراع بين الشرق والغرب (١)

إن الدراسة المنصفة والمحايدة في موضوع الإسلام والغرب هي وحدها التي تبرز صورة الإسلام الحقيقية أمام الغرب وهي وحدها التي تدفع المسلمين إلى مزيد من التواصل مع الغرب.

وليس مطلوبا من العالم الإسلامي أو من الغرب أن ينسيا وقائع التاريخ في علاقة المسلمين بالغرب، ولكن المطلوب أن تكون عبرة هذا التاريخ ماثلة أمامنا.

بدأت المواجهة بين الشرق والغرب منذ فجر التأريخ الإنساني المدون، الذي تتنازعه اليوم أراضي الرافدين وشواطئ البحر المتوسط حيث دارت أكثر حوادث التأريخ لهباً وعنفواناً.

شهد الشرق قيام سلسلة متتابعة من الحضارات تعود إلى نحو ستين قرناً قبل الميلاد من عيلام وسومر في العراق إلى مصر إلى غيبلا في الشام

---

(١) رغم أني أتحفظ بشدة على مسألة أن العالم الإسلامي والعرب شرق فمن أين جاء هذا التصنيف ؟

الواقع هذا واحد من الأسباب التي تدعوك للغضب من العالم العربي المسلم الذي سمح لغيره أن يصنفه هذا التصنيف ، من قال أننا شرق ، والله تعالى يقول في كتابه الكريم : {وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا } (٩٢) سورة الأنعام ؟!!! ....فكيف تكون أم القرى والمقصود بها مكة شرقاً ؟!!!!

إلى الوثبة الفارسية في طيفون، لم تخل من مناوشات بين الشرق والغرب، ولكن لم تسجل مواجهة حقيقية بين الشرق والغرب حتى القرن الرابع قبل الميلاد.

بدأت المواجهة بين الشرق والغرب مع خروج الإسكندر الأكبر من معاقل الرومان التقليدية في البلقان صوب الشرق، حيث قدر الله للجواد الذي يركبه أن يجتاز مضيق الدردنيل ويتحرك صوب سحر الشرق الآسر، وهناك يمضي من أفق إلى أفق فيجتاح آسيا الصغرى وبلاد الشام ثم السهول الإيرانية، فيحطم أمجاد الفرس ويمزق دولة ساسان، ثم يوغل في الشرق فيروي خيله من نهر جيحون ويجتاز بلاد ما وراء النهر، حيث يبلغ سحراً آخر يحمله إلى القارة الهندية فيدك ما واجهه من الممالك، ويبلغ في النهاية إمبراطورية الصين حيث لم يعد ثمة بعدها شئ يمكن أن يباهي بإسقاطه.

وحين عاد الإسكندر إلى أثينا ليبتهج بنصره شاباً غضاً، أدرك أنه ليس إلا دورة واحدة من دورات الحياة، وأن تبدل المقادير ماض إلى غاية لا يمكن أن تتوقف عنده طموحات الإسكندر.

لم يطل المشهد حتى انبعثت شعوب آسيا الراقدة تضرب في جيوش الاسكندر كل وجه، وتحيل ليهبهم إلى رماد، حيث يمزقون إلى بطالسة وسلوقيين، وتبرز مشاهد متعاقبة من الأكاسرة الجبارين، تطرق أبواب أوروبا من الأناضول في هبة الشرق العارمة، في صد أطماع الغرب.

بعد أقل من قرن يضرب مانيبعل بسياطه الموجعة في قلب الحواضر الأوربية، ويسجل غضب الجنوب على الشمال، وتثأر قرطاجة للإسكندرية ويشتعل المتوسط بنار الكراهية من جديد

في غمرة هذا الصراع كان هناك مشروع آخر يتم إعداده في روما الإيطالية التي تتدلى في قلب البحر المتوسط في إرادة جادة للمواجهة، تحت عنوان الإمبراطورية الرومانية والتي ستصبح المقدسة فيما بعد وتنطلق الأطماع الرومانية من جديد فتلتهب البلاد المتشاطئة في البحر المتوسط، في القرن الأول قبل الميلاد، ويمضي المشروع الروماني إلى أم الدنيا مصر، ثم يرسم ملامح وجود جديد على طول شواطئ المتوسط ليصبح بحيرة رومية، ثم يجتاح بلاد الشام ويصل إلى مواجهة مباشرة مع الحضارة الساسانية الفارسية، حيث سيبدأ صراع ساخن سيستمر سبعة قرون.

ومع وصول الفتح الإسلامي إلى بلاد الشام في القرن السابع الهجري كان الشرق يستعيد عافيته ليقوم بالمواجهة مع الغرب وعندما رحل القيصر من أرض الشام كان يعلم تماماً أنه يرحل رحيلاً لا عودة عنه، وأن فصلاً جديداً من تأريخ العالم يكتبه هذا الفتح الإسلامي الطامح، الذي باكر إلى محاولة دك أسوار القسطنطينية مؤكداً على روح المواجهة.

تمضي القرون خمسة تبوء محاولات الغرب البائسة في اختراق آسيا بالفشل وتتحطم أوهامه عند مضيق الدردنبل، حيث يقوم الرباط على ثغور كيليكية بلجم الأوضاع الأوربية في الشرق الإسلامي، حتى تنفجر

أوروبا بالأوهام الصليبية عندما يمضي بطرس الناسك في القرن الحادي عشر برسالة أوران الثاني ليحشد أوروبا في جحافل الحملات المسعورة لأطماع الفرنجة تحت عنوان الحروب الصليبية، وتنشأ مواجهة أخرى بين الشرق والغرب استمرت مائتي عام ركز فيها الغرب راياته على أمارات كثيرة في الشرق من الرها إلى دمياط، ولكن الشرق انتفض مرة أخرى وما بين صلاح الدين والملك الكامل والظاهر بيبرس وصلت الرسالة إلى أرض الأناضول ليترجمها محمد الفاتح بفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م، حيث ستبدأ جولة أخرى من الصراع ستكون هذه المرة في عمق الأرض الأوربية، وسيسمعها الغرب بوضوح على أسوار فيينا في قلب القارة الأوربية.

بعد أقل من قرنين استأنفت أوروبا تاريخ الصراع عندما تفجرت الثورة الملاحية من الجزيرة الأيبيرية وجرفت في طريقها الأندلس لتمتد شريطاً ساحلياً يطوق العالم الإسلامي من طنجة إلى جزر سيلان عبر رأس الرجاء الصالح ومن ثم إلى أرخبيل ، ويتبعها وصول فرنسا إلى سواحل مصر أيام نابليون الذي افتتح الحقبة الاستعمارية الجديدة في الشرق العربي.

أثر الحضارة الإسلامية على حركة الحياة الأوربية:

يقول الدكتور عبود :"لم تكن الحروب الصليبية ـ كما نعلم ـ أول احتكاك بين الإسلام والغرب، بل كان هناك هذا الاحتكاك منذ

السنين الأولى من تاريخ الإسلام، عن طريق الفتوحات الإسلامية عبر الشام وعبر الشمال الأفريقي، ثم الأندلس وجزر البحر الأبيض المتوسط.

وما من شك في أن الحضارة الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي على وجه الخصوص، قد أفادت من الحضارة اليونانية عبر جهود الترجمة التي قام بها العلماء العرب والمسلمون لكثير من المعارف التي كانت سائدة آنذاك عدا المعارف التي تتعلق بالعقائد الوثنية اليونانية، ثم كان الهضم والتمثل والإضافة والإبداع ذو الخصوصية الإسلامية الذي شارك فيه العلماء المسلمون من الأجناس المختلفة المكونة للحضارة الإسلامية.

وكان على أوربا أن تتلقى العلوم والمعارف على أيدي علماء الإسلام بعد أن كانت تغط في سباتها العميق في مرحلة ما سموه بالعصور الوسطى وكان ذلك عن طريق التماس والتفاعل العميق في كل من الأندلس وصقلية، وعبر الحروب الصليبية.

لقد أسس المسلمون في الأندلس حضارة عريقة شملت مظاهر الحياة كافة من علوم وصناعات وفنون ومظاهر سلوك، بحيث أصبحت الأندلس من الحواضر الإسلامية المرموقة، وكانت قبلة للزوار من طلبة العلم والعلماء على السواء، سواء من المشرق الإسلامي، أو الغرب الأوربي. وكان الاتصال بين المسلمين والأوربيين سهلا ، وكان اللقاء والتلاقح قائمين حيث كان الإقبال شديداً على تعلم اللغة العربية وتعلم أنماط العلم والثقافة، وتقليد المسلمين في مظاهر حياتهم الحضارية.

وكانت الترجمة من العربية إلى اللاتينية واحداً من مظاهر هذا التفاعل، وكان اقتناء الكتب، وإنشاء الجامعات على غرار الجامعات العربية مظهراً آخر من مظاهر هذا التقليد والاقتباس.

هذا في مراحل السلم، أما في المرحلة التي استطاعت الإمارات الأوربية المجاورة للأندلس أن تتهيأ للهجوم على الحواضر الإسلامية الأندلسية، فكانت تستولي على مكتباتها وتجتهد في ترجمتها خاصة تلك التي تتوفر على علوم الهندسة والطب والفلك وغيرها، حدث هذا حين استولى الفونس السادس سنة ١٠٨٥م على قرطبة، ثم تبعتها طليطلة وساليرنو وغيرها.

أما صقلية التي فتحها الأغالبة القادمون من تونس عام ٨٢٧م، وتمكنوا - بعد ذلك - من تهديد روما مرتين، مما اضطر البابا حنا الثامن أن يدفع الجزية لمدة سنتين.

في هذه الجزيرة أقيمت حضارة راقية تضاهي الحضارة التي قامت في الأندلس. وكان انتقال الحضارة الإسلامية منها إلى أوربا سريعاً ومؤثراً، وقد وصفت صقلية بأنها جنة أهل العلم آنذاك، وقد بدت آثار الحضارة الإسلامية فيها. ويمكن أخذ (فردريك الثاني) حاكمها الذي أغرم بالعلوم الإسلامية والثقافة الإسلامية مثالاً لهذا"أ.هـ د. شلتاغ عبود الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل

أما اللقاء الإسلامي الأوربي عبر الحروب الصليبية، فقد كان عظيم الأثر في حركة الحياة العلمية والفكرية في أوربا. فقد عاد الأوربيون بعد هزيمتهم في المشرق الإسلامي، وهم أكثر معرفة وخبرة بطبيعة

الحياة في العالم الإسلامي، فلم يعودوا يؤمنون بما كان يروجه القساوسة والرهبان عن هذه الحياة وعن طبيعة التفكير لدى المسلمين، بل عادوا وهم يحملون معلومات ناضجة، وتجارب غنية عن الإنسان المسلم وإنجازاته العلمية، وعن الأرض وطبيعتها، بل وعن مواطن القوة والضعف في الديار الإسلامية عامة.

ويمكن القول بأن (الحروب الصليبية انتهت بانتصار المسلمين عسكرياً، إلا أن المسيحيين استطاعوا أن ينتصروا علمياً من خلال الذخائر العلمية التي حصلوا عليها في فترة حربهم مع المسلمين) ..لقد حدث في أوربا بعد الحروب الصليبية ثورات كبرى في مجال العلم، بل والدين.

ففي مجال العلم كان ظهور المنهج العلمي التجريبي الذي نما وازدهر على أيدي المسلمين، بعد أن استنقذوه من أيدي تلاميذ أرسطو الذين رسخوا المنهج الاستنباطي لسنين طويلة، فكان ظهور روجرز بيكون، ١٢١٤ ـ ١٢٩٤م الذي كان على صلة تامة بالعلوم العربية ومنهجها، ثم تلاه فرنسيس بيكون وغاليلو وغيرهم، حيث كانت جهودهم امتداداً لجهود الرازي وجابر بن حيان وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم من العلماء المسلمين.

وعلى المستوى الديني كان ظهور توما الإكويني ١٢٥٥ ـ ١٢٧٤م، الذي أصلح كثيراً من مظاهر التفكير اللاهوتي المسيحي بما تعلمه من مناهج المسلمين وطرق تفكيرهم في العلوم والعقائد، ثم تلاه مارتن لوثر

الألماني بثورته الدينية العارمة التي اقتبست الكثير من طريقة المسلمين في علاقتهم بربهم وعلمائهم الروحانيين خاصة.

إن الأمر الذي يكاد يجمع عليه الباحثون عدا بعض المستشرقين والمفكرين الأوربيين المتعصبين هو أن أوربا أفادت من علاقاتها بالإسلام وأهله في مواطن اللقاء كلها، وإن النهضة الأوربية لم تحدث في القرن السادس عشر كما هو شائع، بل بدأت قبل هذا منذ القرن العاشر بفعل الشروع بحركة الترجمة والنقل عن العربية عبر الأندلس وصقلية، كما أشرنا.

ويقول الكاتب الأسباني " أبانيز " في كتابه: (ظلال الكنيسة) عن غزو العرب لأسبانيا :(لم تكن غزوة فتح وتدويخ بل حضارة جديدة بسطت شعابها على جميع مرافق الحياة. ولم يتخل أبناء الحضارة زمنا عن فضيلة حرية الضمير وهى الدعامة التي تقوم عليها كل عظمة حقة للشعوب. فقبلوا في المدن التي فيها الأشعار بمهارة لا تفوقها مهارة العرب أنفسهم).

ولقد كان التأثير الإسلامي شاملاً في العلم والفنون والآداب والعادات، ويحضرني هنا قول للروائي الفرنسي (استاندال) في كتابه (في الحب): ((لقد كنا برابرة ... لقد اقتبسنا أنبل عاداتنا عن طريق الحروب الصليبية والغرب في أسبانيا)).

على أنه من الضروري التأكيد على أن الأوربيين أخذوا من المسلمين الوسائل، ولم يأخذوا الغايات والأهداف، وكان لهم طريق ومنهج آخر في التعامل مع العلوم الإسلامية، بل إنهم حين دالت دولة

الإسلام، وقويت شوكتهم أعادوا الحروب الصليبية ثانية، ولكن بأساليب جديدة وأحقاد جديدة، وعاد الصراع كما هو، وعاد الشرق شرقاً، والغرب غرباً، كما هما منذ قديم الزمان، ولكن الهجمة الأوربية في هذه المرحلة كانت قاسية وتدميرية............ د. شلتاغ عبود الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل.

عصر الاستعمار والاستكبار:

لعل أفضل تسمية لهذا العصر الذي يطلق عليه عصر النهضة أو العصر الحديث أن يسمى بعصر الاستعمار والاستكبار ، لأن أ برز ظاهرة فيه هي ظاهرة الاستحواذ على خيرات الشعوب واستعبادها.

ويهمنا أن نشير هنا إلى الخطط التي وضعتها أوربا المسيحية لمواجهة الإسلام بعد فشلها في الحروب الصليبية. لقد أدرك المهزومون عسكرياً أن لا جدوى من قتال المسلمين ومواجهتهم مواجهة مباشرة في سوح القتال، وأنه لابد من سبل أخرى لاختراقهم وإضعافهم والانتصار عليهم. وهذا هو فحوى وصية (لويس التاسع) قائد الحلمة الصليبية السابعة (وهي الأخيرة) إثر عودته إلى فرنسا بعد وقوعه أسيراً في درنية المنصورة بمصر.

وكان لابد من تغيير المنهج والأداء في التعامل مع الإسلام ومعتنقيه، بعد هذا التعرف على مواطن قوته التي تكمن في عقيدته وشريعته.

وهكـذا كـان، فقـد اتجهـت أوربـا اتجـاهين متـوازيين يعضـد أحدهما الآخر:

الأول: تقوية أوربا عسكرياً واقتصادياً وعلمياً.

والثاني: اختراق العالم الإسلامي وتطويقه ودراسته دراسة قائمة على العلم والمكر والدهاء.

عوامل التقدم الأوربي ومعاييره

أما كيف قويت أوربا واغتنت فتلك قضية تحتاج إلى بسط في القول وتفصيل، نجمله بالقول بأن أوربا بعد التحدي الإسلامي الذي واجهها واستعصى عليها وكسر شوكتها، خاصة بعد التقدم الإسلامي من جهة الشرق على يد الأتراك، وبقيادة محمد الفاتح، الذي تم على يديه فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م، أعتى وأمنع حصن للصليبية، وكاد يواصل تقدمه إلى قلب أوربا وغربها، بعد هذا الهجوم الإسلامي أفاقت أوربا من هول الصدمة ورجعت إلى ذاتها واستندت بتراثها وعجلت من تكثيف جهودها على إخراج المسلمين من الأندلس، وقد تم لها هذا بالاستيلاء على المدن الأندلسية الواحدة تلو الأخرى، وكان آخرها سقوط غرناطة عام ١٤٩٢م. وقد تزامن مع هذا الجهد العسكري جهد مكثف من لدن الأسبان والبرتغاليين لاختراق طرق التجار التي كانت بيد المسلمين، وقد توجت هذه الجهود بالوصول إلى الأمريكتين على يد كريستوفر كولومبس عام ١٤٩٢م، وهو نفس العام الذي استولى فيه الأسبان والبرتغاليون على غرناطة آخر حصن للمسلمين في الأندلس.

وتشير بعض المصادر إلى أن هذا الاكتشاف تم بالاستعانة ببعض البحارة المسلمين وبالمعلومات الجغرافية التي توصل إليها المسلمون. فمن المعلوم أن الشريف الإدريسي صنف كتابه الهام (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) تحت رعاية الملك رجار الثاني في صقلية. وكان قد أشار فيه إلى كروية الأرض وإلى معلومات فلكية وجغرافية وظفت في عصر النهضة العلمية والكشوفات الجغرافية فيما بعد.

وعلى المستوى الداخلي الأوربي فقد ساعد التحرر السياسي والديني من قيود الكنيسة التي كانت متحالفة مع الملوك والإقطاع على التطور والنمو في التجارة والزراعة والصناعة ومجالات الابتكار العلمي كافة. وقد رفعت المصادرة والتأمين والضرائب الباهظة على النشاط التجاري والصناعي والزراعي، وأسست الشركات المساهمة وتم التنظيم الدقيق للعمل، وساهمت الدولة في تعضيد النشاط الفكري والعلمي فكان ما كان بعد هذا من الثورة الصناعية والانتقال من الخشب إلى الحديد ثم إلى الكهرباء ... وكان أن التحم العلم والثروة والسياسة في وحدة وتعاون، بعد أن كان كل منهما يسير في سياق مستقل.

يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري :" ويمكن القول إن الحداثة الغربية تشكل الإطار الذي يدور داخله الإنسان الغربي، وهي تقدم رؤية مادية ترى العالم باعتباره مادة. وقد عرَّفت هذه الرؤية الهدف من وجود الإنسان في الكون بأنه تعظيم المنفعة واللذة، وعرَّفت التقدم بأنه تصاعد معدلات الإنتاج والاستهلاك، مما ولد شراهة استهلاكية عند الإنسان الغربي ليس لها نظير في التاريخ .

وهـذه الحداثـة المادية لا تعـني مجـرد اسـتخدام العقـل والعلـم والتكنولوجيـا ، بـل هـي اسـتخدام العقـل والعلـم والتكنولوجيـا المنفصلـة عن القيم أو(كما يقولون بالإنجليزيvalue-free)

وفي عالم متجرد من القيمة تصبح كـل الأمـور متسـاوية ، ومـن ثـم نسبية ، وعندئـذ يصعب الحكـم على أي شـيء ، ويصبح مـن المسـتحيل التمييـز بـين الخـير والشـر وبـين العـدل والظلـم ، بـل بـين الجـوهري والعرضي ، وأخيراً بين الإنسان والطبيعة أو بين الإنسان والمادة .

وفي غياب قيم مطلقة يمكـن الاحتكـام إليها ، تظهر آلية مادية واحدة ووحيدة لحل النزاعات والخلافات - التي هـي من صميم الوجـود الإنساني- ألا وهي القوة والإرادة .

وفي هذا الإطار تمركز الغرب حول ذاته ، وجعل من نفسه مرجعية نهائيـة ومعيـاراً يحكـم بـه علـى كـل الظـواهر والحضـارات ، ونظـر إلى العـالم لا باعتبـاره كيانـات مسـتقلة لكـل منهـا طموحاتـه المشـروعة وأهدافـه المختلفـة ، وإنمـا باعتبـاره مـادة اسـتعمالية مـن حقـه أن يوظفهـا لحسـابه باعتبـاره الأقـوى .وهـذا هـو جـوهر الرؤيـة الاسـتهلاكية الإمبريالية" ....الإسلام والغرب .

على أن أهم مصدر من مصادر الغنى الأوربي في هـذه المرحلة هـو النهب الاستعماري في القرن الخامس عشـر علـى يد البرتغـاليين والأسـبان الـذين ذهبـوا للبحـث عـن الـذهب في أفريقيـا الغربيـة ثـم انتقلـوا منهـا إلى الهند ، ثم تبعهم الهولنديون الذين نهبوا خيرات الدول الواقعة جنـوب شـرق آسيا مثل ماليزيا والفلبين وأندونوسيا ، وجاء بعدهم الفرنسيون وما كـان

منهم من نهب في الفيتنام، وما كان منها من استحواذ على خيرات أفريقيا الشمالية والوسطى، فكان العنب من الجزائر والمنغنيز من المغرب وموريتانيا، والنفط من الغابون .. وأخيراً ورثت بريطانيا هذه الدول الاستعمارية وكانت أكبر دولة أوربية تستأثر بثروات الأمم وتستجلبها إلى بلادها، ولعل نهبها لدولة كبيرة مثل الهند خير دليل على حجم الأموال والثروات والطاقات التي أفادتها من هذه البلاد. وكان ما كان بعد هذا من نمو الصناعة الأوربية بفضل نمو رأس المال وتكديسه في أوربا، فكان السعي الحثيث ـ بعد هذا ـ إلى السيطرة على الأسواق خارج أوربا، فكان التنافس مرة أخرى على تصريف السلع والمنتجات في بلدان العالم الفقير في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

وكان هذا الاستئثار والنهب والتدمير ذا وجهين:

وجه استجلاب المواد الأولية للصناعة من البلاد المستعمرة، ووجه تصدير هذه المواد بعد تصنيعها إلى هذه البلدان نفسها ..

لقد كانت مرحلة عتو واستكبار وشراهة أوربية على خيرات الشعوب واستعبادها. فما من دولة أو منطقة من مناطق العالم غير الأوربي إلا ولونت بلون الدولة الأوربية التي تستعمرها مثل أسبانيا، هولندا، بلجيكا، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، بل وروسيا القيصرية التي استطاعت أن تقضم المنطقة تلو المنطقة من الدولة العثمانية وإيران، وتدخل في التنافس على اقتسام العالم الإسلامي وتمزيقه ونهب خيراته، وتدمير حضارته، واستغلال إنسانه.

استوت أوربا كلها غربها وشرقها في هذا الهدف الاستعماري التدميري وتعاونت جميعها في تبادل الخبرات وتطوير وسائل التدمير والنهب والإضعاف.

لقد تكدست الثروات في أوربا، وساهمت في تعجيل وتبرة التقدم العلمي، ومدت الآلة العسكرية بمزيد من التطور، وساهمت في الإنفاق على الأساطيل التي صارت تجوب شرق العالم وغربه، ومن ثم إنفاق الأموال الطائلة على كل ما من شأنه إضعاف المسلمين، ووضعت خططاً شاملة لهذا التدمير والاستغلال والإضعاف. وكان أن أفادوا من تجاربهم السابقة الفاشلة.

فقد تعلموا أن الحرب والعداء المباشر ونفي الدين الإسلامي غير مجد، فلابد من تحسين صورة المحارب الأوربي والجيوش الأوربية الغازية للعالم الإسلامي على أن هدف الأوربيين هو التحضير وتحرير الشعوب من الجهل، أو من ((الاستعمار التركي)) كما صورته الدراسات الأوربية.

وقد تعلموا كذلك أنهم كانوا إبان الحروب الصليبية قد أقبلوا على بلاد لم يدرسوها جيداً، فلابد أن توضع الدراسات الشاملة المعمقة المتشعبة لديار الإسلام في هذه المرحلة من أجل الاختراق ومن ثم الاستيلاء، ولم ينسوا في هذا المجال أن يلتفتوا إلى مسألة التعاون مع الأقليات غير الإسلامية واستغلالها في خلق بؤر وجيوب مناصرة لهم داخل الجسم الإسلامي.

تعلموا هذا كله، واستغلوه أحسن استغلال، وكان الانسجام والتنسيق التام بين الأهداف والوسائل، فكان الاستشراق. وكان ثمة فرق بين ترجمة العلوم الإسلامية إلى اللاتينية أثناء الحروب الصليبية وبعدها، وبين دراسة العالم الإسلامي والتعرف على تراثه وخصائصه وطرق تفكيره وكنوزه ومواطن قوته وضعفه في هذه المرحلة.

فقد كانت الأولى من أجل إثراء الثقافة الأوربية ورفع مستواها إلى الدرجة التي أتاحت لها فعلاً تلك الخطوات الموفقة التي هدتها إلى حركة النهضة. أما المرحلة الاستعمارية فقد كان فيها هذا الانفتاح على عالم الإسلام ودراسته من أجل تعديل حضاري وسياسي في المنطقة الإسلامية نفسها بما يخدم أوربا ذاتها فكان لهذا الاستشراق أهداف متعددة، منها الدينية من أجل تشويه الإسلام والوقوف في وجه امتداده إلى أوربا، ومنها الاقتصادية لتسهيل اكتشاف ممرات البحار الإسلامية، والصحاري الشاسعة في البلاد الإسلامية، وإمداد يد العون للجيوش الاستعمارية، وكانت وسيلتهم في ذلك الرحّالة والمغامرين، فضلاً عن الأهداف السياسية الطامحة إلى وضع مخطط جديد للمنطقة بحيث تلحق كلياً بأوربا، وتصبح جزءاً من منظومتها الحضارية، بعد عمل الوسائل اللازمة لتفريغ العقل الإسلامي من موروثاته وخصائصه كلها.

وكان قبل البدء بالهجوم العسكري والانقضاض على الجسم الإسلامي لابد من رسم خارطة لهذا الجسم. وكانت البداية جيشاً من

نمط آخر، جيشاً من الرهبان والقناصل والمتطوعين ممن عرفوا شيئاً من العربية في أوربا، ساحوا في طول العالم الإسلامي وعرضه، يجمعون المخطوطات العربية وغير العربية في بلاد الإسلام شراءً وسرقة، شأنهم في ذلك شأن من سرقوا الآثار الثمينة في أهرامات مصر وغيرها من آثار المدن التاريخية في مشرق العالم الإسلامي ومغربه من طنجا إلى جاكرتا، ثم يتبرعون بهذه الكنوز إلى الملوك أو الكنائس أو المؤسسات التي وظفتهم لهذا العمل الذي سيخدم الاستعمار العسكري ويمهد له.

ثم عضد هذا جيش آخر من المبشرين الذين توزعوا ما بين أفريقيا وآسيا بحماس منقطع النظير، إذ عاشوا في بيئات صحراوية أو استوائية صعبة، يحملهم على هذه التضحيات الأهداف الدينية المسيحية التي نذروا أنفسهم من أجلها. وكان هذا الجيش من المبشرين ينجح في أحيان كثيرة في تنصير الناس من غير المسلمين في أفريقيا وآسيا، وفي أحيان قليلة بين أوساط المسلمين وبين الأطفال والمعوزين والمرضى، لأنهم وجدوا في العلاج الطبي مدخلاً إلى قلوب الناس، إذ كان منهم الطبيب أو ممن له طرف من العلم الطبي. وكانت لديهم إمكانات مادية ضخمة توفرها لهم الكنائس ووزارات ما وراء البحار، وكانوا يستثمرون هذه الإمكانات لتنصير الناس الفقراء خاصة.

وكان هذا التبشير يتقدم ويكسب مواقع جديدة في دار الإسلام فكان يقوم عمله باستمرار بتوجيه من مراكز القرار في أوربا، وقد

عقدت عدة مؤتمرات لدراسة ثمار التبشير في العالم الإسلامي، منها المؤتمر الذي ترأسه (زويمر) في القاهرة عام ١٩٥٦. وقد استوحى أول شاتليه من هذا المؤتمر تعبير (الغارة على العالم الإسلامي) بكل ما تعنيه الغارة من استعداد للغزو بأسلحته ومعداته.

يقول د/ محمد السيد الجليند :ولقد اختلفت مواقف المستشرقين من الفكر الإسلامي وقضاياه تبعا لاختلاف أديانهم أو مذاهبهم الفكرية والسياسية، لأننا نجد بين صفوف المستشرقين اليهودي الحاقد على الإسلام وأهله، والمسيحي الراهب المبشر بدينه، والشيوعي الملحد الذي لا دين له، ولابد أن تختلف مواقف هؤلاء جميعا تبعا لانتمائهم الفكري والعقائدي، ولكن على سبيل العموم كان أسوأ هؤلاء جميعا هم المستشرقون اليهود، فمنهم من يتهم الإسلام بأنه دين فرضه محمد وأتباعه بقوة السيف والحروب.

وفيهم من ينكر نبوة محمد ويرى أن ما جاء به من تعاليم قرآنية أخذها عن أحبار اليهود وكهنة النصارى.

ومن المستشرقين من يتهم إله المسلمين بأنه متعال جبار ؛ بينما إله النصارى عطوف ودود متواضع ظهر للناس في صورة واحد منهم وهو عيسى بن مريم، ولا يكاد يخلو كتاب استشراقي يتصل بالإسلام ونبيه إلا وهو يقطر سما وحقدا على الإسلام والمسلمين، ويفصح بعض المستشرقين عن هذا الحقد المعلن في تعليق صريح له، على الحملات الصليبية فيقول: وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب، وانتصر

الإنجيل على القرآن وعلى ما تضمنه من قوانين الأخلاق الساذجة............

الاستشراق وأثره في علاقة الإسلام بالغرب

ولقد تعاون التبشير والاستشراق معاً في اختراق العالم الإسلامي، وعملا على تشويه الإسلام في الذهنية الأوربية، وإضعاف تأثيره بين أبنائه، كما استطاعا أن يكونا سلاحين ماضيين بيد الاستعمار مهد له القيام بمهمته العسكرية والسياسية والثقافية أحسن تمهيد، بل إنهما صنعا جيوباً دينية وفكرية موالية للاستعمار ساهمت في توطيد أركان حكمه فيما بعد.

يقول محمد السيد الجليند: يعتبر الاستشراق من أهم الوسائل التي مهدت للاستعمار العسكري وغزو الشرق ثقافيا وعسكريا، والاستعمار الحديث يعتمد على المستشرقين بصورة فعالة في دراسة نفسية الشعوب، وعاداتها، وتقاليدها، وأفضل الرسائل للسيطرة عليها بأقل قدر ممكن من التكاليف، والذي يتابع أحداث القرن التاسع عشر والقرن العشرين (وهما أكثر القرون في النشاط الاستعماري) يعلم مدى الصلة القوية بين الاستعمار و الاستشراق، ومن هنا فإننا نجد في كثير من سفارات الدول الاستعمارية مستشرقين عاملين بها، ويقع على عاتق هؤلاء المستشرقين مهمة الاتصال بالعقول المفكرة في البلاد التي يريدون السيطرة عليها ثقافيا أو عسكريا وكذلك الاتصال بكبار العاملين في المناصب القيادية في مجالات الثقافة والإعلام والتعليم العام والجامعي، ولا تنقصهم الوسائل المناسبة في محاولة احتواء هذه الشخصيات عن طريق الصداقة أو المشاركة في أعمال ثقافية أو تقديم

الخبرة لهم، أو.. أو.. إلخ ، وعن طريق هذه الشخصيات يستطيعون تنفيذ خططهم في غزو البلاد فكريا ثم عسكريا إذا اقتضى الأمر، وقد استطاع الاستعمار الحديث أن يغزو معظم البلاد الإسلامية فكريا وثقافيا عن هذا الطريق، كما استطاع أن ينفذ خططه في السيطرة على عقول كثير من المفكرين في بلادهم ليكونوا هم الأداة لتنفيذ برامج الاستعمار في هذه البلاد. وبلغ الأمر في ذلك مبلغا خطيرا ، حتى إن كثيرا من المشتغلين بالثقافة جعلوا أنفسهم بمثابة وكلاء عن المستشرقين في توزيع أفكارهم والدعوة إلى تبنى آرائهم في الفكر الإسلامي وقضاياه، فهذا مندوب عن ماركس والشيوعية، وذاك مندوب عن الوضعية والوضعيين، وثالثهم مندوب الوجودية والوجوديين، وأخر يدعو إلى القول بتأنيس الإله أو تأليه الإنسان.... إلخ وامتلأت المؤسسات الثقافية في- مصر والشام وشمال أفريقيا بوكلاء معتمدين لتوزيع الفكر الاستشراقي على المؤسسات العربية، وشحذ الوجدان العربي بمفاهيمهم تحت مقولات مضللة كالتنوير والتقدمية و النهضوية..إلخ.

. الاستشراق وأثره في علاقة الإسلام بالغرب

صور ة العالم الإسلامي في الفكر الغربي

وكيف تعامل معها الغرب؟!

بناءً على هذا الجهد المسبق الدؤوب الذي كان أبطاله من الرحالة والمكتشفين والتجار والمغامرين والمبشرين والمستشرقين، تكونت الصورة كاملة في الذهن الأوربي عن (الآخر)، وبدأ الهجوم والانقضاض على ديار الإسلام مشرقها ومغربها، ولم يكن هذا الهجوم من دولة

واحدة، ولا في وقت واحد، بل من دول أوربية عدة، وفي أوقات متعددة. انطلقت أوربا الفتية تطوق دار الإسلام من شواطئ المغرب إلى شواطئ الهند وجاوة وسومطرة. كان ذاك ابتداءً من يوم تهاوت قلاع الإسلام في الأندلس فكان الأسبان والبرتغاليون مزهوين بروح الانتصار قد انطلقوا إلى شواطئ الأمريكتين، وإلى شواطئ أفريقيا الغربية والجنوبية ثم إلى جنوب شرقي آسيا، وكانوا يقتلون يدمرون الحواضر والمدن السياحية بمدافعهم ونيرانهم، ثم تجرأوا وأخذوا يتابعون المسلمين الفارين من مذابحهم في الأندلس، فاحتلوا كثيراً من الموانئ المغربية، ثم توجهوا صوب الموانئ الجزائرية، فاحتلوا تلمسان ووهران، حتى وصلوا إلى طرابلس الغرب، ونكلوا بأهلها أشد التنكيل، ثم لم يلبثوا أن تخلوا عنها لفرسان القديس يوحنا.

وكان الهولنديون يتسابقون والبرتغاليين كفرسي رهان في خوض بحار المسلمين، فقد أعقبوا البرتغاليين في احتلال الخليج، ثم نافسهم في السيطرة على جزر الفلبين وأندونيسيا وماليزيا وجنوب الهند، وكانت لهم شركاتهم التجارية مثل شركة الهند الشرقية التي كانت سابقة لمثيلتها الإنجليزية التي مهدت لاحتلال الهند، درة تاج المستعمرات البريطانية بعدئذ.

وكانت الغلبة النهائية لبريطانيا في الخليج في أواخر القرن السادس عشر بعد طرد الهولنديين منه، ثم دخلت فرنسا وألمانيا وغيرهما من الدول الأوربية بقوة في احتلال المناطق الإسلامية في آسيا وأفريقيا

المنطقة تلو المنطقة، وكان هذا قبل الحرب العالمية الأولى والسيطرة الكاملة على العالم الإسلامي.

وقصة هذا الغزو العسكري طويلة ودامية، ونريد أن نشير فقط إلى بعض المواقع لنرصد الخطوط العامة لهذا التسابق الأوربي الشره لتدمير العالم الإسلامي. فبعد السيطرة البرتغالية والهولندية والبريطانية على بحار جنوب شرق آسيا واستثمار بلاد التوابل والعجائب، دخلت فرنسا بقوة لتحتل مصر بقيادة نابليون فيما سمي بالحملة الفرنسية عام ١٧٩٨. وكثيراً ما يؤرخ لهذه الحملة على أنها فاتحة تنوير ونهضة لبلاد العرب، في حين إنها - كما يلاحظ كاتب عربي كبير مثل محمود محمد شاكر - جاءت لوأد النهضة التي كانت تتحفز على يد العلماء الكبار مثل الجبرتي والبغدادي والزبيدي، فكان أن نقلت كنوز القاهرة من المخطوطات خلال ثلاثة أعوام من الاحتلال إلى باريس.

ثم تلا ذلك حملتها على الجزائر عام ١٨٣٠، وما رافقها من مجازر ومذابح استمرت حتى عام ١٨٤٧ عام استسلام بطل المقاومة الأمير عبد القادر الجزائري، وليظل الاحتلال مائة عام كاملة من المظالم والدمار للحرث والنسل والدين والحضارة، وكان عام ١٨٨٢ حيث احتلت فرنسا بقوتها وجبروتها تونس، وأكملت أطباقها على الشمال الأفريقي عام ١٩١٦ حين فرضت الحماية على المغرب، ثم واصلت امتدادها في أفريقيا عبر الصحراء الكبرى لتحتل السنغال والنيجر ومالي وتشاد والكاميرون وغيرها، وكان ذلك بفضل قوتها العسكرية التي كونتها من النهب

الاستعماري للعالم الإسلامي، وبفضل جيش الرحالة والمبشرين وموظفي وزارة ما وراء البحار.

وفي طرف آخر من العالم الإسلامي كانت بريطانيا تكون إمبراطوريتها التي لا تغيب عنها الشمس من الهند فأفغانستان ثم إيران والخليج، حتى إذا ما أعلنت الحرب العالمية الأولى كانت حصة الأسد لها من أملاك الدولة العثمانية، فكان أن احتلت العراق وفلسطين والجزيرة العربية. ومن المعلوم أن مصر وقعت بأيديهم منذ عام ١٨٨٢م.

ولقد عبر عن هذا الحقد الصليبي على الإسلام قائدهم الجنرال اللنبي حين احتل القدس ووقف على قبر صلاح الدين الأيوبي قائلاً: ((اليوم انتهت الحروب الصليبية)).

ولقد أشرنا من قبل أنه ما من دولة أوربية إلا كانت تتمنى أن يكون لها نصيب من أشلاء العالم الإسلامي، فهذه إيطاليا بعد امتلاكها للحبشة تنظر يمنة ويسرة لتبتلع أقرب أرض إسلامية لها، ألا وهي ليبيا، وكان لها أن احتلتها عام ١٩١١، وكان احتلالاً لم يعرف إلا الحرائق والتدمير والتهجير والإبادة، بحدودهم إلى ذلك حقد ربما فاق أحقاد الصليبيين الآخرين. هاك نشيدهم الذي كان يردده جندهم آنذاك، وهو من نظم شاعرهم العنصري رانزيو:

يا أماه ..

أتمي صلاتك، ولا تبكي، بل اضحكي وتأملي

ألا تعلمين أن إيطاليا تدعوني

وأنا ذاهب إلى طرابلس فرحاً مسروراً

لأبذل دمي لسحق الأمة الملعونة

ولأحارب الديانة الإسلامية التي تجيز البنات الأبكار للسلطان

وسأقاتل بكل قوتي لأمحو القرآن!!.

وهكذا تناوشوا قلب العالم الإسلامي وأطرافه، وعقدوا المؤتمرات الدولية لاقتسام الحصص، وكان المسلمون في هذه المؤتمرات كالأيتام على مائدة اللئام، فكان مؤتمر سايكس بيكو عام ١٩١٦ بعد الحرب العالمية الأولى، وكانت الشعارات التي تفتقت عنها العبقرية الأوربية في المكر والدهاء والخبث، مثل شعار الحماية والوصاية وتقرير المصير، وكانت كلها حبراً على ورق، وكانت من قبيل ذر الرماد في عيون الأمم المغلوبة التي لا تستطيع تقرير مصيرها إلا إذا قرر السيد القوي تقرير هذا المصير، وقد قرر العبودية للأمم المغلوبة، حتى ولو دخلت دين النصرانية نفسه!! فهذه أفريقيا دخلت بعض دولها في النصرانية ودخل بعض الفقراء منها في هذا الدين، فهل وجدوا العزة والغنى والتقدم؟! أم أن الاستغلال والاقتصاد هو الدين الأول لأوربا قبل أي دين؟!!.

ولعل المرء يتصور أن الأوربيين نظروا إلى الشعوب المستضعفة التي وقعت في شراك احتلالهم، وخاصة أمة الإسلام على أنها شعوب قاصرة، لم تبلغ سن الرشد بعد، وهي - بهذا - بحاجة إلى حماية عم أو ولي حميم، وكان هذا العم أو الولي، أوربا بكنيستها واستعمارها ورؤسائها المكرة!!.

ولو رجعت إلى الفترة التي تم فيها ذلك الانتداب والحماية والوصاية، ونظرت إلى حنان ذلك الولي ومسؤوليته إزاء الطفل القاصر، كيف كان التدجين له على أن يكتسب لساناً جديداً وعادات غير عاداته، وديناً غير دينه، وكيف كانت عمليات التفسخ والمسخ والإلحاق بحضارة الوصي، ودينه. وكيف كان العمل قائماً على قدم وساق، ولكن بشكل غير مكشوف في بعض الأحيان، من أجل أن يكون العالم الإسلامي كله تابعاً للمركز الأوربي سياسياً واقتصادياً وحضارياً ..

وارجع ثانية إلى فترة الحماية والوصاية آنذاك وتأمل كيف كانت تدار الحكومة، أبالملك أو الرئيس، أم بالمستشار الإنجليزي الذي يحرك الملك والرئيس، كما تحرك اليد دمى (الأراجوز) في لعبة خيال الظل أو لعب الأطفال؟!!.

وكانت الوسائل الاستعمارية التي نادى بها الاستشراق في العالم الإسلامي تهدف كلها إلى إضعاف الروح الإسلامية بين الشعوب، وتعمل على بث الفرقة بين أبناء الشعب الواحد ليسهل بعد ذلك السيطرة عليها، كما روج المستشرقون كذلك لبعض القضايا التي كان لها أخطر النتائج في ازدياد عوامل الفرقة بين صفوف المسلمين، فمن ذلك مثلا:

العمل على إحلال العاميات محل اللغة الفصحى في مصر وغيرها بدعوى أن الفصحى ليست قادرة على مسايرة الكشوف العلمية المتطورة، وكان أول من نادى بها في مصر المستشرق الألماني (ولهلم سبيتا) وكان يعمل مديرا لدار الكتب المصرية خلال الثلث الأخير من

القرن التاسع عشر، ووضع كتابه (قواعد اللغة العربية العامية في مصر) سنة ١٨٨٠ م مجد فيه اللغة القبطية في مصر، ودعا دول العالم العربي إلى الأخذ بالعاميات بدلا من الفصحى، ولا يخفى ما في هذه الدعوى من الخطر على الإسلام ولغة القرآن.

ثم تابع نفس القضية (اللورد دوفرين) في تقرير وضعه سنة ١٨٨٢ م

أعلن فيه أن العامية هي سبيل النهوض والتقدم في مصر، وجاء بعده المستشرق الألماني (كارل فولرس) مدير دار الكتب المصرية بعد " ولهلم" فوضع كتابه (اللهجة العامية الحديثة) دعا فيه إلى هجر الفصحى وحث العرب على استخدام الحروف اللاتينية بدلا من العربية، ثم تتبع القضية في مصر سلامة موسى النصراني في مطلع هذا القرن، ومازلنا نسمع صداها إلى الآن ونقرأ ذلك في كتابات بعض المشتغلين بالشئون الثقافية و التربوية

الاستشراق وأثره في علاقة الإسلام بالغرب

ومهما يكن فقد وقع العالم الإسلامي في كماشة الصليبية الجديدة، وحكم حكماً عسكرياً مباشراً أحياناً وحكماً غير مباشر على أيدي أناس أمناء على مصالح الاستعمار في أحيان أخرى، إلى أن جاءت المرحلة التي أخذت شعوب العالم تنتقض على هذا الكابوس الاستعماري لتتحرر منه فكان للعقل الأوربي الذي قطع شوطاً بعيداً في ميادين العلم أن يوظف أدوات للعلم خارج المعامل والمختبرات حيث ميدان السياسة والعلاقات بين الأمم، فكانت له لعب وأساليب جديدة في

التعامل مع الثورات ومع الشعوب المطالبة بالاستقلال، فصار يأخذ باليسار ما يعطيه باليمين بحيث أفرغ بعض الاستقلالات من محتواها، وعاد الاستعمار من جديد ولكن بأثواب جديدة، وبقيت الأغلال ترسف من جديد بالرقاب، ولكنها ربما تكون أغلالاً من ذهب!! كي يُمنّي العبد أو الأسير نفسه بما يرى، وأنى له ذلك التمني!!.

على أنه من الضروري الإشارة إلى ردود الفعل من لدن إنسان المنطقة المسلم على وجه الخصوص، متمثلاً بقادته وعلمائه والمثقفين الأحرار منه. فلم تكن جيوش الاستعمار لتجد أرضاً خالية دون شعوب أو حضارات، بل ودت أمة كانت ـ في الحقبة السابقة من الزمن ـ معلمة للعالم ومنه أوربا نفسها، وكانت صاحبة حضارة تميزت بعقيدة ربانية وعلم نافع وتعامل مع الشعوب رحيم رؤوف، ولكن عوادي الزمن ـ ولأسباب كثيرة ـ جعلتها تضعف وتتخلى عن وظيفتها القيادية. ولكنها لم تستكن لجحافل الغزاة بل كانت تقاوم على قلة من السلاح وعدم تكافؤ في القوة. فكانت تقاوم الروس كما تقاوم الإنجليز والفرنسيين على السواء فكان أبطال المقاومة من أمثال الشيخ شامل في المناطق الإسلامية التي احتلها الروس، وعبد الكريم الخطابي في المغرب، وعبد القادر الجزائري في الجزائر، وعمر المختار في ليبيا، وأحمد عرابي في مصر، ومحمد تقي الشيرازي، قائد ثورة العشرين في العراق، بالإضافة إلى أبطال المقاومة الآخرين في إيران، وفي الشام، وفي السودان.

ومثلما كان الأمر على مستوى المقاومة العسكرية، كانت هناك المقاومة الثقافية التي حاولت أن تحافظ على أصالة الأمة وحضارتها،

وكان لهذا الميدان رجاله من العلماء والساسة والأدباء، ولكن كفة المحتل بما لديه من قوة وإغراء وسيطرة على مقاليد الحكم جعل الميزان يميل لصالح كفة المتغربين والراضين بـ (نعمة) الاحتلال، والداعين إلى الأخذ بحضارته، خيرها وشرها، حلوها ومرها، كما جاء على لسان واحد من دعاة التغريب.

الثقافة الإسلامية
ما مستقبل العلاقة مع الغرب؟!
وهل سينتهي الغرب يوما عن ظلمه؟!

كيف سيكون مشهد العلاقة بين الشرق والغرب، هل ستستمر الحدود الدموية التي رسمتها الأطماع التاريخية بين شطري العالم، أم سينصت الإنسان لصوت العقل ويدرك أن عصر الحروب المعمد بالدم ينبغي أن ينتهي ويحل محله عصر الحوار والتفاهم؟!.

من المؤسف أن فلاسفة الموت يجدون في الأخبار كل يوم ما يذكي نظريتهم عن صدام الحضارات، حيث يؤكدون أن الإسلام والحوار سخافة لا وجود لها في التأريخ وعلى الإنسان أن يمضي في خياره المجنون إلى المواجهة بالدم.

كانت فكرة "صراع الحضارات" التي أطلقها المستشرق اليهودي برنارد لويس، وقام بتأصيلها والترويج لها عالم السياسة الأمريكي صمويل هنتنجتون ابتداء من عام1993 م، جاهزة لتسويغ وتبرير المواجهة بين الغرب والعالم الإسلامي، ذلك أن هنتنجتون بعد أن ميز بين سبع حضارات في العالم (الغربية، الأمريكية اللاتينية الأرثوذوكسية،

الإسلامية، الكونفوشيوسية، الهندوسية، اليابانية، ورشح الأفريقية كحضارة ثامنة محتملة)- فإنه دعا إلى الاحتشاد في مواجهة الحضارة الإسلامية بوجه أخص، في الأغلب بسبب أنها أكثر استعصاء على الاحتواء من أي حضارة أخرى على وجه الأرض، من ثم فإن رسالته التي تعبر عن رأي مدرسة كاملة هي التأكيد على أن الصراع ليس محله المصالح فحسب ولكنه أصبح بعد انتهاء الحرب الباردة صراع ثقافات وأديان.

وكان كتاب "البرابرة والحضارة في العلاقات الدولية"، لمؤلفه مارك سالز حلقة في هذا الاتجاه، إذ قسم العالم إلى متحضرين يمثلون النموذج واجب الاحتذاء، وهؤلاء هم الغربيون أساساً، وبرابرة متخلفين يقفون على الشاطئ الآخر المواجه لهم، وهم مصدر العنف والفوضى في العالم (وهم المسلمون بالطبع).

هل تعلم الإنسان من الماضي أن منطق الصدام الحضاري معناه استمرار الحياة في الجنون، عبر جدلية البناء والتدمير العابثة الخائنة؟!!!
وأن لغة القوة مهما كانت صارخة وقاهرة هي منطق مترنح في النهاية وأن دورة التأريخ لن تتوقف، وتلك الأيام نداولها بين الناس والعاقبة للمتقين.

إننا لا نبالغ إذا قلنا أنه ما من شيء في الإسلام إلا وتعرض للتجريح من الله سبحانه وتعالى إلى شخص النبي عليه الصلاة والسلام إلى القرآن الكريم، الذي جرى التشكيك في مصدره وصياغته، فضلاً عن

التنديد بقيمه ومعانيه " خصوصاً الجهاد" وذلك بالإضافة إلى الهجوم الحاد على الشريعة، وتسفيه تعاليمها ومقاصدها.

وإذا كان ذلك حظ الإسلام كدين، فإن حظوظ المسلمين لم يكن أفضل، حيث تعرضوا لحملة شرسة استهدفت اغتيالهم معنوياً ،والتي نجحت إلى حد كبير في تنفير الغربيين من الإسلام والمسلمين، الأمر الذي أدى إلى تكرار وقوع حوادث الاعتداء عليهم وعلى بيوتهم على نحو لافت للنظر، رصدته المؤسسات الإسلامية المعنية وفضحته.

قرأت وصفاً لتلك الأجواء في مقالة نشرتها مجلة "المنار الجديد" للدكتور محمدي حامد الأحمدي رئيس مجلس أمناء التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية قال فيه أن الإعلام الأمريكي صار يربط بسخرية لافتة بين مفردات مثل قرآن وباكستان وأفغانستان، وجهاد وعرب وإسلام وشرق أوسط وفلسطين وطالبان، في خلطة من مجموعة من العبارات المكروهة والمستبعدة، التي أصبحت تكرر بطريقة تثير القرف لدى السامع وتعرض غالباً مرتبطة بصورة لنساء أفغانيات يضربن رجلاً في الشارع، أو بصورة زانية يقام عليها الحد في ملعب في كابل، أو قصة الحكم بإعدام زانية أخرى في نيجيريا، أو بالمباني المهدمة في نيويورك، أو دماء يهودية في الشارع أو مطعم يهودي أو سيارة مفجرة، ولا يتردد كبير المذيعين في "سي ان . ان" لاري كينج أن يقول أن حربنا هذه مع سكان الكهوف، وغالباً تقدم في سياق يتجاوز أفغانستان ليشمل العرب والمسلمين في العالم أجمع.

إذن فصورة الإسلام والمسلمين في الوجدان الغربي سلبية بوجه عام منذ الحروب الصليبية (كما سبق أن و بينا)، التي بلغت جهود التنفير من الإسلام ذروتها ، وكان ذلك التنفير جزءاً من حملة التعبئة المضادة التي استهدفت استنفار شعوب أوروبا وتحريضها للانضمام إلى الجيوش التي اتجهت نحو القدس لتخليص مهد المسيح من أيدي المسلمين"البرابرة" و"الأشرار."

فالبابا أوربان الثاني الذي فجر الحروب الصليبية قال في مجمع كلير مونت في سنة ١٠٩٥ : ' إن إرادة الرب تحتم على المسيحيين تخليص بيت المقدس من أيدي إمبراطورية الشيطان '. وعندها خر الكهنة الحاضرون راكعين تحت قدمي البابا !

والبارون دي كارافو يقول: ' أعتقد أن علينا أن نعمل جاهدين على تمزيق العالم الإسلامي وتحطيم وحدته الروحية مستخدمين من أجل هذه الغاية الانقسامات السياسية والعرقية .. دعونا نمزق الإسلام بل نستخدم من أجل ذلك الفرق المنشقة والطرق الصوفية .. وذلك لكي نضعف الإسلام ، لنجعله عاجزًا إلى الأبد عن صحوة كبرى ' ....مروان بحيري – الدراسات الاستعمارية في الإحياء الإسلامي في القرن ١٩ .

ويقول يوجين روستو اليهودي:' إن الحوار بين المسيحية والإسلام كان صراعًا محتدمًا على الدوام ، ومنذ قرن ونصف خضع الإسلام لسيطرة الغرب أي خضعت الحضارة الإسلامية للحضارة الغربية والتراث الإسلامي للتراث المسيحي وتركت هذه آثارها البعيدة في المجتمعات

الإسلامية' ....نقلا عن عبد الوراث سعيد ' أمتنا والنظام العالمي الجديد ' ..

ويقول مورو بيرجر في كتابه ' العالم العربي ': ' لقد ثبت تاريخيًا أن قوة العرب تعني قوة الإسلام فليدمروا بتدميرهم الإسلام ' جلال العالم – قادة الغرب يقولون – المختار الإسلامي .

ويضيف مورو بيرجر: ' إن الخوف من العرب واهتمامنا بالأمة العربية ليس ناتجًا عن وجود البترول بغزارة عند العرب ، بل بسبب الإسلام ، ويجب محاربة الإسلام للحيلولة دون وحدة العرب التي تؤدي إلى قوة العرب ، لأن قوة العرب تتصاحب دائمًا مع قوة الإسلام وعزته وانتشاره' ..محمد محمد الدهان – قوى الشر المتحالفة – دار الوفاء .

ويقول ج . سيمون: ' إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب السمر وتساعدهم على التخلص من السيطرة الأوروبية 'د . عمر فروخ التبشير والاستعمار

ويقول سالازار دكتاتور البرتغال السابق: ' إن الخطر الحقيقي على حضارتنا هو الذي يمكن أن يحدثه المسلمون حين يغيرون نظام العالم ' ! ولما سأله أحد الصحفيين: ولكن المسلمين مشغولون بخلافاتهم عنا .. أجابه: ' أخشى أن يخرج من بينهم من يوجه خلافهم إلينا ' جلال العالم مصدر سابق.

ويقول ريتشارد هرير دكمجيان: ' إن قلة فقط خارج نطاق العالم الإسلامي كانت قادرة على توقع انبعاث إسلامي في البيئة المعاصرة وإن ضعف البصيرة في مجال التصور الذي أحدثته المادية الغربية والماركسية

قد أعمى بقوة كل العلماء ورجال الدين الذين مالوا إلى استبعًاد قوة الإسلام أو التقليل من شأنها ' ريتشارد هرير دكمجيان – الأصولية في العالم العربي – ترجمة عبد الوارث سعيد – دار الوفاء .

ويحذر المفكر الألماني باول شمتز قائلاً : ' سيعيد التاريخ نفسه مبتدئا من الشرق ، عودا على بدء من المنطقة التي قامت فيها القوة العالمية الإسلامية في الصدر الأول للإسلام وستظهر هذه القوة التي تكمن في تماسك الإسلام ووحدته العسكرية ، وستثبت هذه القوة وجودها ، إذا ما أدرك المسلمون كيفية استخراجها والاستفادة منها وستقلب موازين القوى لأنها قائمة على أسس لا تتوافر في غيرها من تيارات القوى العالمية ' باول شمنز – نقلا عن عبد الوارث سعيد – أمتنا والنظام العالمي الجديد .

ويقول المفكر الإنجليزي هيلد بيلوك: ' لا يساورني أدنى شك في أن الحضارة التي ترتبط أجزاؤها برباط متين وتتماسك أطرافها تماسكًا قويًا ، وتحمل في طياتها عقيدة مثل الإسلام لا ينتظرها مستقبل باهر فحسب بل ستكون أيضًا خطرًا على أعدائه '.

هذه الخلفية تركت بصماتها على ثقافة المواطن الغربي، وانعكست على مناهج التعليم ومختلف المراجع الثقافية وساعدت على تشكيل إدراك غربي لا يكن وداً للإسلام والمسلمين. ومن ثم كان ذلك الإدراك مستعداً لاستقبال البث الإعلامي الذي كان أغلبه معادياً للاثنين، سواء بسبب التأثير الصهيوني أو بتأثير من بعض العناصر المتعصبة التي تعاملت باستعلاء وازدراء مع العرب والمسلمين.

يقول الكاتبان جراهام فوللر، وأيان ليسر : لم يكن وصول الجيوش المسيحية من أوروبا إلى الأراضي المقدسة في فلسطين لخوض حرب صليبية سوى بداية لحملة أوروبية عامة طويلة المدى لاستعادة الأراضي الخاضعة لسيطرة المسلمين في أسبانيا وصقلية والمشرق. واستطاعت الجيوش الصليبية على مدى مئة عام أن تستولي على كل الأراضي المطلة على شرق المتوسط تقريبًا ابتداء من الحدود التركية إلى الحدود المصرية. وبحلول عام ١١٨٧م استطاعت الجيوش الإسلامية التي جاء رد فعلها بطيئًا أن تقضي في نهاية المطاف على المملكة المسيحية في بيت المقدس وأن تستعيد المنطقة للسيطرة الإسلامية.

ولكن الحروب الصليبية أصبحت منذ ذلك الحين حدثًا له آثاره الوجدانية العميقة عند المسلمين ولم يعد يشمل فقط الغزو المادي للجيوش الغربية وإنما يمثل أيضًا قيام دول مسيحية فوق الأراضي الإسلامية أيضًا وباتت هذه الأحداث بمثابة المقدمات الأولى للاستعمار والإمبريالية الغربية في العصر الحديث وارتبط بها أيضًا تأسيس دولة يهودية في فلسطين عام ١٩٤٨.

وكذلك فإنه لا تزال كلمة أندلس تستثير في عقول المسلمين عظمة وأمجاد الماضي مثلما تثير مشاعر الحزن العميق إزاء ضياع مجد هو أعظم أمجاد الإسلام إشراقا في العصر الوسيط خصوصا أن المجتمعات الإسلامية الكبيرة التي أجبرت أن تحيا في ظل حكم مسيحي، عاشت حياة من المعاناة هي على النقيض تماما من الحياة التي عاشها المسيحيون على امتداد القرون في ظل الحكم الإسلامي. ....من

كتاب [الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة] الصادر عن مركز دراسات الشرق الأوسط بواشنطن وقام بترجمته مركز الأهرام للترجمة والنشر

الصحـــــوة الإسلامية المباركة

تقول هانتر: " فوجئ الغرب بهذه الظاهرة العارمة ظاهرة الصحوة الإسلامية، وراح يحللها بوسائله وتصوراته ليكتشف نقاط القوة والضعف فيها ومن ثم يعمل على مواجهتها " إذن من المهم أن تحدد الأسباب الأساسية للظاهرة الإسلامية وأبعادها المعادية للغرب وان تقوم في شكل صحيح وان يتم تبني السياسات الملائمة للتعامل معه...... مستقبل الإسلام والغرب لشيرين هانتر ص ٩٩.

إن الصحوة الإسلامية في الأساس جاءت لترد على (التخلف، والتمزق، والعلمانية)، ولتحقق العودة إلى الإسلام بكل مقتضياته. فالإسلام دين التقدم، يدعو إلى العلم بشتى، أنواعه، ويطلب من الأمة الإسلامية أن تحقق كل عناصر القوة، وان تبذل أقصى جهدها لتكون خير الأمم، ولتكون في الطليعة الحضارية للناس والتخلف حالة غير طبيعية مطلقاً.

والإسلام دين الوحدة الإسلامية، والتخطيط الإسلامي للوحدة واضح تماماً، فالقانون واحد، والقائد واحد، والعواطف واحدة والشعارات والعبادات واحدة، وثروات الأمة هي ملك كل الأمة وقد جعلت لها قواماً وقياماً، وحقوق المسلمين جميعاً متكافئة لا بل قد يشترك كل المسلمين في بعض أنواع الملكية، والتكافل والتوازن في

مستوى المعيشة شاملان لكل المسلمين، والمسلمون جميعاً مسؤولون عن مجموع الأمة وحدودها مسؤولية مشتركة.

أما الحالة الراهنة، والتبريرات التي تساق لها فهي كلها استثناءات يجب أن يعمل الجميع على حذفها في النهاية والعودة إلى واقع الإسلام. ولا نجد عالماً أو حتى مجرد مطلع على حقيقة الإسلام يجادل في هذه الحقيقة الواضحة.

والإسلام دين الحياة فلا يمكن أن ينسجم مع العلمنة بأي تعريف جاءت، وأية صفة اتخذت ايجابية أم سلبية أما الاستناد إلى التجارب القائمة فهو مجرد خداع لأنها تجارب مفروضة على العالم الإسلامي ومتنافية مع حقيقة الإسلام.... جزء من مقال للدكتور عبد الله التركي.

وفي ظل هذا الدين الخاتم يمكن أن يلتقي البشر جميعاً على عبادة الله وحده، واتباع القيم الخلقية النبيلة في التعامل فيما بينهم، بما يحقق العدل ويحفظ مصالح الناس.

إن الصحوة الإسلامية إذن تدعو للتفوق الإسلامي الحضاري فلا ينبغي أن يثير ذلك حفيظة الآخرين إن كانوا يملكون الروح الرياضية الحضارية، وأنى لهذه الروح أن تسود.

أما عن عوامل هذه الصحوة فإننا نتصور هذه العوامل كما يلي:

أولا: طاقات الإسلام الذاتية التي لا تفتأ تمد المسلمين بدوافع التغيير، وتشدد على الحفاظ على الهوية الحضارية بعد أن أعطتها معالمها الشاملة، بل وتدفع دائما على الحفاظ على التفوق أو استعادته إذا فقد.

ثانياً: اشتداد الحملة الأوربية على العالم الإسلامي بحيث استباح الغرب كل الثروات، واستعمر معظم البلاد، واعتدى على الهوية الثقافية، بل راح يهاجم المكونات العقائدية والأخلاقية، وينشر الرذائل، ويمزق النسيج الاجتماعي من خلال عملائه الحقيقيين أو الثقافيين، ويزرع الكيان الصهيوني الغاصب في قلب العالم الإسلامي .ولا ريب أن حملة من هذا القبيل سوف تواجه برد فعلٍ قوي من أمة يبقى الإسلام فيها حياً، رغم عمليات القضاء عليه.

ولعل الغرب شعر بهذه الحقيقة حين حاول التنفيس والاستعاضة عن ذلك بإعطاء الاستقلال الصوري لبعض المناطق الإسلامية. ولكن هذا العمل بنفسه وفر فرصةً لنمو الصحوة الإسلامية بشكل واسع و طرح الإحساس الإسلامي بالإسلام الشمولي في الستينات واتساعه بشكل مرعب للغرب في السبعينات والثمانيات.

ثالثاً: فشل كل الحلول والأطروحات البديلة للمقاومة والتغيير، لأنها كانت تحمل في داخلها عناصر فشلها. لقد فشلت الأطروحة القومية الضيقة رغم التطبيل والتزمير، ورغم نزولها المبكر إلى الساحة وتحقيقها الكثير من الأهداف الغربية ومسحها الكثير من السمات الإسلامية في تركيا وغيرها. ذلك لأنها لا تنسجم مع الطبيعة الإسلامية التي تتجاوز القوميات.

كما فشلت الاشتراكية لأنها اعتمدت على أسس الحادية رغم تمتعها ببعض الشعارات المنسجمة مع بعض التعاليم الإسلامية كالعدالة الاجتماعية والدفاع عن المحرومين ومعاداة الاستعمار.

وفشل الشكل التركيبي (الاشتراكي القومي) أيضا لأنه أيضا تركيب وهمي لا ينسجم مع الحس الإسلامي ولا يعبر عن أية إضافة معرفية.

رابعا: ظهور شخصيات دعوية كبرى كان لها الأثر المتفاوت في إيجاد هذه الصحوة أو مقدماتها أو ترشيدها أو إعطائها طاقات حماسية وفكرية أو منحها الثقة بنفسها والأمل الواعد بمستقبلها الحتمي، إضافة للوعود الإلهية الحتمية بانتصار المؤمنين، والمستضعفين، وحلول العدل الشامل.

خامسا: ويجب أن لا ننسى دور التطورات والحوادث الكبرى في إذكاء هذه الصحوة من قبيل:

١- تنامي مستوى وسائل الاتصال ، والحركة المعلوماتية ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة

٢- ارتفاع مستوى التعليم الإسلامي.

٣- تطور أساليب الدعوة إلى الإسلام.

٤- توفر بعض أجواء الحرية في العالم الإسلامي.

٥- اشتداد حركة مقارعة الاستعمار.

٦- قيام المؤسسات الدولية الإنسانية المدافعة عن حقوق الإنسان والداعية لتنظيم العلاقات الدولية على أسس إنسانية.

٧- حدوث بعض الحوادث المروعة كإحراق المسجد الأقصى أو هزيمة عام ٦٧.

٨- انتصار المجاهدين الأفغان على الاتحاد السوفيتي.

٩- انهيار الاتحاد السوفيتي وتحرر الدول الإسلامية.

وغير ذلك من التطورات التي ساهمت في اتساع الصحوة الإسلامية ونشر مفاهيمها ودعوتها في رفض التخلف والتمزق والعلمنة، والعودة إلى الحل الإسلامي الذي لا بديل له.

ومن الجدير بالإشارة هنا أن الغرب لم يأل جهداً في إجهاض الصحوة، ومقابلتها ، وإلهائها واتهامها بشتى التهم من قبيل (التخلف والرجعية، والتطرف والأصولية، والعنف والإرهاب، (ولم يعدم من قدم له الذرائع من المسلمين ممن عرض فكراً رجعياً، أو سلك مسلكاً متطرفاً، أو عمل عملاً إرهابيا ، .ولكن الواضح تماماً أن هؤلاء لا يمثلون الاتجاه الإسلامي العام فضلاً عن أن يكون سلوكهم ممثلاً للصحوة الإسلامية أو معبراً عن روح الإسلام وتعاليمه).

ولذا نلمح في الأفق السمات التالية:

أولا :اتساع حركة الصحوة الإسلامية وتجذرها بحيث لا تنفع معها أساليب الحذف أو التحريف.

وإذا أردنا أن نستدل لهذا التوقع ، وتجاوزنا المسألة العقدية التي نؤمن بها دون أي شك، فانا نشير إلى مظاهر الصحوة التي تعم العالم الإسلامي من ارتفاع مستوى الأمل لدى جماهيرنا الإسلامية، وانتشار التقاليد الإسلامية كالحجاب وأنماط التعاون والعبادات انتشارا واسعاً، واتساع حركة المطالبة بتطبيق الشريعة في كل الحياة ، وتشكل المنظمات الإسلامية ودخولها إلى الساحة السياسية والاجتماعية بكل قوة، وانهزام الفكرة العلمانية مرحلة بعد مرحلة ، وزوال الأمل بغير

الإسلام على الساحة الفلسطينية وأمثالها من ساحات المقاومة ، واتجاه النخبة والجماهير نحو ثقافة الوحدة والتقريب، والسعي الحثيث على كل المستويات لنبذ التخلف، وغير ذلك .

ثانياً :اتجاه الدول الإسلامية نحو التعاون الأكبر، والعمل على وضع آليات جديدة لتفعيل المؤسسات الشمولية وإحساسها جميعاً بالخطر المشترك.

ولا نريد أن نكون متفائلين أكثر من اللزوم ولكننا ندرك هذه الرغبة لدى القسم الأكبر، ونرجو أن تتحقق خصوصاً وأن المسألة لم تعد بيد الحكومات وحدها فالعصر عصر الجماهير.

ثالثاً :ارتفاع مستوى أهمية العالم الإسلامي في مختلف المجالات. صحيح أنه أحيانا لا يدرك هذه الأهمية ولكنها حقيقة قائمة لا يمكن إنكارها أو التغاضي عنها فلدى هذه الأمة.: الكم البشري الهائل، والقدرات الإستراتيجية الفريدة والمواقع الجغرافية المتحكمة، والعقول العلمية المتقدمة، وفوق كل ذلك لديها الطاقة الحرارية والحضارية الإسلامية التي لا تنضب

الحضارة المادية إلى زوال

العقل الغربي بعد الذي بلغه من شأو وعلو قي (الجوانب المادية)، يكتسب ثقة في النفس مبالغاً فيها، ثم وهو يرى تخلف المسلمين وتدهور أوضاعهم -في الجوانب المادية طبعاً - ، أقتنع بأنه الأرقى والأرفع والأكمل، وأن حضارته هي "نهاية التأريخ" ولا تقبل منافسة من أي

أحد ، و بسبب ذلك فإن العقل الغربي وهو في مكانته العملية تلك أصبح رافضاً لفكرة الندية مع الحضارات الأخرى، ثم أنه لم يعد قادراً على استساغة فكرة أن مجتمعاً آخر –متخلفاً مثلنا – يمكن أن يكون عصياً على الاحتواء أو رافضاً للنموذج الغربي، وهذه مشكلة لم يستطع كثيرون من الغربيين استيعابها حتى الآن.

ويلخص الأستاذ منير شفيق في كتابه: ' الإسلام في معركة الحضارة ' نقاط الضعف في الحضارة الغربية كالتالي:

١ – التطور العام غير المتوازن بالنسبة إلى مختلف المجالات ، فقد تكشف في المجالات المادية واختل على مستوى العلاقات الإنسانية والأخلاقية مما يؤدي في النهاية إلى الإسراع بسقوطها لأن حالها يصبح كحال الذي يقف على قدم واحدة ، فمهما بلغت قدمه من القوة إلا أنها ضعيفة حين يتعرض الجسد كله إلى هزة قوية .

٢ – اتسعت الهوة بين أصحاب تلك الحضارة والغالبية العظمى من شعوب العالم مما دفع بها إلى مواجهة قوى لا قبل لها بها ، فالأقلية الظالمة مهما قويت وتمكنت تظل ضعيفة أمام قوة الأغلبية المظلومة صاحبة الحق ، فالتضاد مع حقوق غالبية الشعوب ومصالحها يؤدي إلى انهيار تلك الحضارة مهما طال الزمن .

٣ – التآكل الداخلي يشكل سمة أساسية مميزة لمجتمعات الحضارة الإفرنجية سواء أكان ذلك على مستوى المجتمع منفردًا أم على مستوى

صراع تلك المجتمعات فيما بينها ، إن الصراع على امتلاك القوة والسيطرة والتنازع لامتلاك الثروة يؤديان بالإسراع بعملية التآكل الداخلي .

٤ – إن إطلاق الغرائز والنزعات البهيمية وانتشار الفساد والانحلال قد يصل في تلك الحضارة إلى ضعف داخلي شديد يجعلها غير قادرة حتى على الإفادة من قوتها المادية ، مما قد يكرر صورة الجندي الروماني الذي ربط بالسلاسل لكي لا يفر في معركة اليرموك ، على الرغم من الكثرة العددية للرومان في تلك المعركة ، وقوة دروعهم ، وطول رماحهم ومضاء سيوفهم و رفاهة خيولهم .

ثم يستطرد قائلاً : وقد يقول قائل إن الحضارة الغربية يمكن أن تعالج نقاط ضعفها أو تتخلص منها وبالتالي تجدد نفسها ، وهذا القول يعكس جهل أصحابه بطبيعة وجوهر الحضارة الغربية وطبيعة وجوهر نقاط الضعف فيها ، لأن نقاط الضعف هنا هي من صميم وجوهر الحضارة الغربية وليس عارضًا عليها ولا ناشئا من عوامل جانبية أو إهمال من القواد أو غيرها أنها تنبع من داخلها ومن صميمها بطريقة تلقائية وحتمية بحيث انه من المستحيل عليها معًالجتها أو التخلص منها ، وإذا حاول أهل الحضارة الغربية التخلص من تلك العيوب فإنهم سيتخلصون من الحضارة الغربية ذاتها .

فمثلاً إن السعي لتحقيق أقصى درجات القوة العنيفة المادية من أجل السيطرة على العالم ونهب ثرواته بلا حدود يجعل تلك الحضارة تدوس على كل القيم والمعايير التي تتعارض مع هذا السعي ، أو بتعبير

آخر إن ذلك السعي يسخر كل شيء من أجله ، وهذا في حد ذاته يسمح بالتفوق في مجالات محدودة ، وهذه نقطة قوة أساسية في الحضارة الغربية ، وهي أيضًا سبب انهيارها المتوقع في مجالات أخرى ، المجالات الأخلاقية والنفسية والإنسانية واندلاع أشد الصراعات الداخلية والخارجية مما يشكل بدوره نقطة الضعف المركزية في هذه الحضارة، إن نقطتي القوة والضعف المتولدتين عن تلك السمة الأساسية في الحضارة الغربية سيصلان في نهاية المطاف إلى تدميرها إن لم يعرضا مستقبل الإنسانية كلها إلى خطر قريب من شبه الإبادة الجماعية '

ومثل آخر: إنه إذا حاول نظام حكم عنصري التخلص من عنصريته ، فإنه في الحقيقة يتخلص من نفسه ، لأن العنصرية هنا هي التي شيدت بناءه وهي التي تسمح له بالاستمرار ، فلولا النهب والاسترقاق والفصل العنصري لما كان هذا النظام العنصري قد نشأ ولما كان حقق لنفسه هذا الرخاء ولما استطاع أن يستمر لحظة بعد التخلص من العنصرية

وبناء على ذلك يرى أصحاب رأي الصدام الحتمي أن المواجهة ستكون مواجهة شاملة ..

إذن فالمعركة برأيهم حتمية ، ولا سبيل هناك إلا المواجهة ، أو الموت ، وحتى المواجهة مع الهزيمة ربما تعطينا الفرصة في الصمود والحفاظ على البذور صالحة تحت التربة لتعود من جديد لتثمر في مرحلة أخرى ، ولكن الانصياع والخضوع لا يعني فقط خسائر هائلة في

الحاضر بل يعني تدمير المستقبل ، لأنها تطال البذور الكامنة تحت التربة .

يقول الأستاذ محمد مورو : واتجاه آخر يقول بأن الحضارات تتفاعل مع بعضها البعض أو تتزاوج وإن الحضارة الغربية ليست غربية فقط بل إنسانية أي أنها استفادت من كل الحضارات التي سبقتها وتفاعلت وتزاوجت معها وخرجت في النهاية لتكون حضارة الإنسانية كلها ، وهذا الرأي خطير وبراق ولكنه خطأ ، ولكي نعرف انه خطأ ينبغي علينا أن نفرق بين أمرين أحدهما التفاعل والتزاوج والآخر التعاون فالتفاعل والتزاوج لا يتم إلا بين حضارات أو إبداعات حضارية من عًائلة واحدة مثل الحضارة الرومانية واليونانية والإغريقية والجرمانية والسكسونية وهكذا .. وهذا التفاعل والتزاوج لا يتم بين حضارات من عًائلات مختلفة ، أي مختلفة نوعًا وكميًا ، فلا يمكن مثلاً الحديث عن تمازج وتزاوج حضاري بين حضارة تقوم على الوثنية كالحضارة الغربية وأخرى تقوم على التوحيد كالحضارة الإسلامية ، والأمر هنا أشبه بعمليات التطعيم التي تتم في النباتات ، فلابد لكي تنجح عملية التطعيم هذه أن تكون بين أنواع معينة من النباتات تنتمي إلى عًائلة واحدة ، أو عائلات متقاربة ، ولكن هذا التطعيم يفشل تمامًا إذا ما تم بين شجرتين لا تنتميان إلى عائلة أو عًائلات نباتية متقاربة .

ثم يخلص إلى نتيجة مفادها : إن إمكانية التزاوج والتفاعل بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية أمر مستحيل ، لأن أي دراسة متعمقة للأساسيات التي قامت عليها كل من عائلة الحضارة الإسلامية

وعَائلة الحضارة الأوروبية لا تترك مجالا للشك في أن لكل منهما طريقًا مختلفًا وسياقًا خاصًا ، لهذا يهدف الحديث عن التواصل الحضاري أو التفاعل الحضاري أو التزاوج الحضاري إلى الإلحاق والتبعية الحضارية باعتباره جزءًا أساسيًا في عملية الإلحاق الاقتصادي والثقافي والسياسي والسيطرة العسكرية .

ثم يستطرد قائلاً : والداعون إلى التزاوج والتفاعل الحضاريين مع الحضارة الغربية ينسون الظروف المشبوهة التي ظهرت فيها مثل هذه الدعوة ، فهذا الموضوع لم يطرق بعيدًا عن غايات ذات علاقة بالصراع الدائر بين القوى الاستعمارية والشعوب المقهورة والمستضعفة ، فعندما طرحوا منظورًا أوروبيًا لهذا الموضوع كانوا في أغلبهم يرمون إلى سيادة الحضارة الأوروبية على العالم بكل ما تحمل من فلسفات وقيم ومعايير ومفاهيم ، وذلك من خلال الترويج للحضارة الأوروبية وضرب الحضارات الأخرى ، أو طمسها ، أو الإنقاص من قدرها أو خلطها بما يلغيها ، وهو أمر يؤدي بالشعوب إلى فقدان هويتها ومقومات شخصيتها الأساسية ، وإلى ضرب عوامل وجودها المادي والثقافي المستقل ، فتصبح مكشوفة أمام طغيان المستعمرين ثم تتحول إلى تابع ذليل تلتقط الفتات ، وتقف على العتبات ، دون السماح لها بالدخول إلى صدر البيت .

الإسلام والغرب .. تعاون أم مواجهة ؟!

فالمعركة هنا معركة حضارية شاملة ، أي سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية وثقافية ، والغرب يستخدم معنا كل الوسائل السياسية والعسكرية ، والاقتصادية والاجتماعية ، والثقافية أيضًا ،

وما دام الغرب يشن علينا حربًا شاملة فلا بد من مواجهته بحرب شاملة، تواجه بالكفاح وحتى إذا سلمنا بصحة مقدمة هؤلاء وهي أن الغرب وأمريكا أقوياء بدرجة لا يمكن مواجهتها ، فإن النتيجة التي توصلوا إليها خطأ ، لأن معنى مثل هذه القوة الهائلة للغرب وأمريكا أن الخضوع لهم سيؤدي إلى النهاية والموت والاندثار ، وأن الخضوع لن ينقذنا ولن يحقن دمائنا ، بل إن الخضوع سيتسبب في خسائر أكثر من المواجهة حتى ولو كانت غير متكافئة ، على الأقل فالمواجهة سوف تقلل الخسائر وسوف تسمح للبذور الكامنة تحت التربة بالبقاء ، بعيدًا عن يد الغرب فتعود لتثمر في فرصة أخرى مستقبلية .

وبالإضافة إلى ذلك فإن الحضارة الغربية تحمل في داخلها الكثير من نقاط الضعف (كما سبق ووضحنا) التي ينبغي الصمود واستثمارها أو الصمود وانتظار أن تؤدي تلك المواقع الضعيفة في جسد الحضارة الغربية إلى انفجار داخلي ، فالإنسان في الحضارة الأوروبية مثلاً يفتقد التوازن بين حاجاته المختلفة ويفتقد التوازن في علاقاته مع الجماعة ، وهذا يؤدي إلى انتشار الأمراض النفسية والجريمة والانحراف والشذوذ الجنسي وزيادة استهلاك الخمور والمخدرات إلى حدود أصبحت تهدد حياة مئات الملايين من سكان أوروبا وأمريكا وهو ما يمكن أن يؤدي على المدى المتوسط أو الطويل إلى انهيار الحضارة الغربية من داخلها ، أضف إلى ذلك أن الرغبة في تحقيق أقصى قدر من النهب وبالتالي عدم التورع عن استعمال أقصى قدر من العنف ومع تزايد قوة الأسلحة الفتاكة يجعل العجلة العسكرية تدور بلا توقف مما يجعلها في

النهاية قابلة للانفجار من داخلها أو بالتصادم مع بعضها البعض وإذا كانت الحرب العالمية الثانية التي نشأت بسبب التنافس على الربح بين دول كلها تنتمي إلى الحضارة الغربية قد أدت إلى قتل ٦٢ مليون إنسان معظمهم من الأوروبيين فكم يا ترى سوف يقتل في المعركة المسلحة والحرب الشعبية ، وعلينا أن نواجه بالوسائل السياسية ونواجهه برفض الخضوع لوسائل النهب التي يمارسها ومن خلال بناء نمط اقتصادي مستقل وغير تابع ويعتمد على قوانا الذاتية ويقطع تمامًا خيوط التبعية مع الغرب ، ونواجهه أيضًا بتصفية كل مراكز الثقافة المغتربة وكل أشكال الاختراق الثقافي ، ونواجهه بثورة ثقافية شاملة تعتمد على تأكيد قيمنا الحضارية ، ونواجهه بالوحدة ، ورفض التجزئة التي فرضها علينا ، ونواجهه بتعبئة شعبية شاملة ، ونواجهه بحرب حضارية شاملة في مواجهة حرب حضارية شاملة .

ويجب أن ننتبه هنا إلى نقطة خطيرة ، وهي أن أخطر هذه المواجهات هي على الجانب الثقافي ، لأن الاختراق الثقافي يدمر حياتنا من الداخل ويقلل قدرتنا على المواجهة ويضرب فينا قيمنا الإيجابية مثل الجهاد والوحدة والرفض وبالتالي يجعلنا عاجزين عن المواجهة في المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية ، ولابد أن ننتبه إلى انه ما دامت الحرب حضارية وشاملة فليس من المعقول مثلاً أن نستخدم قيمًا ووسائل واستراتيجيات مستمدة من الغرب لمحاربته بها ومهما كانت براقة فإنها لن تجدي في مواجهته ، فكيف أواجهه على أرضيته الثقافية والحضارية ؟ ، لابد أن أواجهه بأساليب وتكتيكات وقيم ووسائل

واستراتيجيًات مستمدة من ذاتنا حتى تظل قادرة على الاستمرار الإسلام والعالم المعاصر ص ١٣٠. أنور الجندي .

وقد فاقمها (أي المواجهة) أن المجتمعات الإسلامية بطبيعة تكوينها يتعذر قولبتها في النموذج الغربي، ببساطة لأن لها منظومة قيم مغايرة، وبنيان فكري ونظر إلى الكون والحياة، مختلف عن الغرب تماما ،هذا الاستعصاء على الاحتواء لا يزال يثير حفيظة كثير من الغربيين، الذين عجزوا أو رفضوا أن يعترفوا بخصوصية القيم الإسلامية، التي لا تقبل التفاعل وترفض الذوبان والانسحاق.

يقول الدكتور / شاكر النابلسي : ولكي ندرك الفرق بين أيديولوجية الإسلام وأيديولوجية الغرب وسبب الصراع المحتمل بينهما، ولا سيما في القرن الحادي والعشرين، دعونا نعقد مقارنة سريعة بينهما :

١- يقول الإسلام بأن الإنسان مخلوق، ويقول الغرب بأن الإنسان خالق.

٢- يقول الإسلام بأن الله هو سيد الكون المُطاع، ويقول الغرب، بأن الإنسان هو سيد الكون المُطاع.

٣- يقول الإسلام بأن الله هو سيد الإنسان، ويقول الغرب بأن الإنسان سيد نفسه.

٤- يربط الإسلام وجود الإنسان والعالم بسبب خارجي هو الله، في حين ينظر الفكر العلماني في الغرب إلى الإنسان والعالم لذاتهما، في معزل عن أي سبب خارجي.

٥- يُقرُّ الإنسان في الإسلام أن الغيب لله كعلم تفرد به ولم يطلع عليه أحداً - إلا من شاء - ، بينما يُلغي الغرب ما يُسمّى بالغيبيات والعلم بالغيب.

٦- يعتبر الإسلام مجتمعاً مثالياً أخلاقياً روحياً ، بينما يعتبر الغرب مجتمعاً مادياً أخلاقياً مختلفاً.

٧- يمتثل الإسلام للشريعة و لا يحكم العقل في الشريعة ولكنه يعمل في إطارها ، في حين يمتثل الغرب للعقل تماماً ويحكمه في كل شيء ويرد ما لا يقره العقل.

فهل من أجل هذه الفروقات في العقائد يمكن للصدام أن يتم بين الإسلام والغرب؟

ولِمَ لا وقد كادت الحرب العالمية الثالثة أن تقع بين الغرب والاتحاد السوفياتي نتيجة لاختلاف العقائد بشيء من التصرف والزيادات من مقال له.

وبعد انهيار سور برلين وسقوط الشيوعية راح الغرب يبحث عن "عدو" وتضافرت ظروف متعددة رشحت الإسلام كي يشغل ذلك الموقع بديلاً عن الشيوعية ويبدو أن هذه الفكرة راقت للأغلبية الأوربية والنخبة في الولايات المتحدة وغيرها .

فبعد غياب الاتحاد السوفيتي وتفرد الولايات المتحدة بصدارة "العالم الأول" فإن دعاة تمدد الإمبراطورية الأمريكية في فضاء الساحة التي خلت انتعشوا ، الأمر الذي دعاهم إلى بلورة مشروعهم في كتابات

عدة بينها المذكرة الشهيرة التي قدمت إلى الرئيس السابق بيل كلينتون في عام ١٩٩٧م حول القرن الأمريكي الجديد.

يقول لورانس براون: ' لقد كنا نخوف بشعوب مختلفة ، ولكننا بعد الاختبار لم نجد مبررًا لهذا الخوف ، لقد كنا نخوف من قبل بالخطر اليهودي والخطر الأصفر وبالخطر البلشفي إلا أن هذا التخويف كله لم نجده كما تخيلناه ، أننا وجدنا اليهود أصدقاء لنا ، وعلى هذا يكون كل مضطهد لهم عدونا اللدود ، ثم رأينا البلاشفة حلفاء لنا ، أما الشعوب الصفر 'الصين ، اليابان ' فإنها ليست خطيرة لهذه الدرجة ، ولكن الخطر الحقيقي كان في نظام الإسلام وفي قدرته على التوسع والإخضاع ، وفي حيويته ، أنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي د . مصطفى الخالدي.. د . عمر فروخ – التبشير والاستعمار.

وأحداث ١١ سبتمبر وفرت لفريق الأصوليين المتعصبين والمتصهينين في الإدارة الأمريكية حجة قوية لاعتبار العالم الإسلامي عدواً يجب قهره وتطويعه، حتى لا يظل مصدراً يهدد الأمن القومي الأمريكي ولأن هذا العالم يكره الأمريكيين – كما ادعوا - فقد يخرج من بين أبنائه يوماً ما في المستقبل من يكرر ما جرى في ١١ سبتمبر.

نقول : إنه بالرغم من كل ذلك، فإن الدين في الدول الغربية لا يلعب إلا دوراً ثانوياً وهامشياً للغاية. وبالتالي فليس للدول الأوربية في الجملة حساسيات عقدية ولا ثارات ضد الإسلام بالمعنى الدقيق رغم اختلاف الايدولوجيات السالفة ، هذا إذا استثنينا مجتمع المتدينين المتعصبين في الولايات المتحدة وغيرها ، وإذ كان الإنصاف يقتضينا أن نقرر أن اسم

الإسلام أصبح مخيفاً لكثيرين الآن في الغرب ، وهذا الخوف نابع من انطباعات زمنية وليس من تأثيرات عقدية (بما يحمل اللفظ من معنى) !!

ولكن هذه الخلفيات يمكن أن تسوغ لنا أن نقول أن الغرب بالمفهوم الذي تحدثنا عنه ليس ضد الإسلام كعقيدة ودين، ولكنه متمسك بإضعاف الإسلام وتقليص دوره في المجتمع.

لكننا إذا نظرنا إلى المشهدين من زاوية المقاصد والمآلات فلا مفر من أن نعترف بأن عملية الإضعاف هي في حقيقة الأمر نوع من إماتة الإسلام وتضييق الخناق عليه إلى حد خنقه في نهاية المطاف ، وقد يجوز ذلك أن نقول أن العبرة ليست بالنوايا ولكنها بالنتائج، فالإماتة في النتيجة لا تختلف كثيراً عن القتل، إذ في الحالتين تشل حركة الإسلام ويفقد "روحه" حتى وإن استغرقت عملية الإماتة وقتاً أطول........من مقال للأستاذ فهمي هويدي .

وبالرغم من ذلك نقول : إن إطلاق العداء للغرب خطأ كبير. فليس الغرب باطلاً كله ولا ظالماً كله ، وإنما ينبغي أن يتحرى المؤمن العدل في أحكامه والضبط في مشاعره.

ولا أدل على ذلك مما استطعنا جمعه من كاتبة غربية مثل (شرين هانتر) في كتابها (مستقبل الإسلام والغرب) ، والذي كانت فيه تحاول الإنصاف حتى أنها اعترفت بأمور كثيرة هي في حقيقتها مرة عند الغربيين منها على سبيل المثال :

أ – تقرير حقيقة أن الإسلام لا يمكن أن يهزم من خلال انتصارات عسكرية وأمثالها كما هزمت النازية والاشتراكية وأمثالهما.

ب – إن الايدولوجيا لا يمكن أن تفصل عن الحياة الاجتماعية ذلك لان المسألة الاجتماعية يجب أن تقام – ولو بشكل لا شعوري – على المسألة الفلسفية والاعادت بلا هدف ولامبررات.

ج – إن الغرب لا يأبه بالقيم التي يدعيها كالديمقراطية وحقوق الإنسان إذا لم تخدم مصالحه .

د – إن العلمانية لا تجتمع مع النظام الديني حتى ولو كان مستمداً من المسيحية أو اليهودية.

هـ – إن الذين ينظرون إلى رؤى الإسلام بسطحية هم سطحيين.

و – السخرية من هنتنگتن ([1]) عندما يقول إن الإسلام لا يعرف المساواة

ز – التفريق بين إيمان الإسلام بحقوق الإنسان وعمل المسلمين.

ح – الاعتراف بان العلمانية فرضت فرضاً على العالم الإسلامي.

ط – إن الغرب قد ينطلق من مواقف أخلاقية منحطة كالحسد والحقد وأمثال ذلك.

ولا شك أن هنالك أسباباً عديدة تدعو غالبية المسلمين للشعور بحالة من النفور من السياسات والمواقف الغربية والتي اتسمت بماضٍ استغلالي استعماري وحاضر لا يقيم العلاقات على العدالة والإنصاف ، وهنالك شعور يسود في أوساط المسلمين أن هنالك تحيزاً ثقافياً ودينياً

([1]) مستشرق حاقد .

يسود أوساطاً واسعة في الشعوب الغربية ضد الإسلام. وأن موقف الإعلام الغربي الذي يأخذ صورة العالمية اليوم مناهض مناؤي للإسلام، ثم إن هنالك رموزاً حية لانحياز الغرب إلى جانب المعتدين على بعض شعوب الأمة المسلمة ومظاهرته لأولئك بالسلاح وبالمواقف السياسية ، وأبلغ الأمثال على ذلك هو الموالاة المطلقة لغالب دول الغرب لإسرائيل.

فكل هذه أسباب لا تفرش الطريق إلى محبة وتواصل مع الغرب. بيد أن الحكمة تشير أن الطريق الأوفق لا يتمثل في تسعير العداوة والبغضاء للشعوب والحكومات الغربية ، بل بذل الجهود لإزالة التحيزات الثقافية ومناهضة الحملات الإعلامية والعمل على إحداث تغييرات في سياسات الحكومات الغربية وكل هذا بالإمكان من خلال العمل المثابر الدؤوب.

بيد أن إزالة نزعة العداء للغرب والتي تتفجر الآن في أعمال ترويعية لا تفرق بين المدني والعسكري، وبين الغافل والظالم لن يتم من جانب واحد. فالغرب الذي يجتهد اليوم في البحث عن أنجع السبل لمناهضة الإرهاب يتوجب عليه أن يدرك أن أقصر الطرق لمناهضة الأعمال الإرهابية هو التعامل بعدالة ونزاهة مع الشعوب الإسلامية.

فذلك هو السبيل لنيل ثقة أهل التوسط والاعتدال والذين هم الضمانة الأولى لكبح نزعات التطرف والغلو.

ولكن السياسة الأمريكية اليوم ماضية في منطقها الاستعلائي، وتكاد تقاريرها المتغطرسة أن تقول شيئاً واحداً لقد انتصر الغرب على الشرق، وتفوقت المادة على الروح، وأن عصر المادية الأمريكية هو نهاية التأريخ.

إن مسؤولية الاتصال والتواصل السليم بين العالم الإسلامي والغرب مسؤولية مشتركة، ولسنا في مجال تحديد التقصير أو الخطأ من أحد الأطراف، ولكن واقع العلاقة الآن يفرض علينا أن ندعو إلى بناء هذه العلاقة على أساس سليم ووفق منهج علمي يليق بتاريخ هذه العلاقة، وبالكثير من جوانبها المهمة، وبأثرها في تحقيق السلام والخير للبشر جميعاً، فهي علاقة، بين مئات الملايين من البشر.

والحقيقة أن القيم الإسلامية إنما ترفض الجانب المعادي للإنسانية في الغرب كالتحلل الجنسي، واستغلال الشعوب، ورفض الحياة الخلقية والكيل بمكيالين والعمل على محو الثقافات الأخرى، والاستعمار بشتى ألوانه، وأمثال ذلك وفيما عدا ذلك فان هناك نقاط التقاء كثيرة ونقاط تقبل الحوار.

يقول الدكتور المسيري : "فعداء الغرب للإسلام ليس عداء في المطلق، وإنما هو عداء للإسلام المقاوم، ولأي شكل من أشكال المقاومة تتصدى لمحاولة الغرب تحويل العالم إلى مادة استعمالية"..

الإسلام والغرب.

ومع هذا تظل إمكانية الحوار والتفاهم قائمة، وإن كان ثمة عائق أساسي وهو أن الرؤية الغربية الإمبريالية الداروينية غير عقلانية. فمن يجعل القوة معياراً واحداً ووحيداً ولا يقبل الاحتكام إلى منظومة قيمية خارجة، إنسان غير عقلاني، لأن العقلانية تفترض وجود معايير إنسانية وأخلاقية مطلقة خارج الإنسان يمكن الاحتكام إليها. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف نتحاور في غياب معايير أخلاقية وإنسانية يمكن الاحتكام إليها والإهابة بها؟

وأرى ـ والله أعلم ـ أن هناك ثلاثة مستويات للحوار:

١ـ الحوار بين الأنداد:

وهو حوار بين طرفين يعترف كل منهما بإنسانية الآخر وبحقوقه وسيادته. والهدف من الحوار هنا هو تسوية بعض الخلافات التفصيلية الجزئية التي لا تنصرف إلى الكليات أو المنطلقات.

٢ـ الحوار النقدي:

إذا كان أحد الأطراف لا يعترف بإنسانية الآخر وحقوقه وسيادته، فمن واجب الطرف الثاني أن يوجه النقد للطرف الأول ويبين له خلل موقفه، ويدعم نقده بالحجج والبراهين، كما يحدث مثلاً حينما نحاور الدول الأوروبية التي نختلف معها في بعض الأمور المبدئية، والتي تقبل الحوار ولا تلجأ إلى العنف.

٣ـ الحوار المسلح:

إن استمر الطرف الأول في إنكار إنسانية الطرف الثاني

وحقوقه وسيادته، وحوَّل إنكاره هذا إلى فعل ظالم باطش كأن يستولي على أرض الطرف الثاني أو يعتدي عليه، فإن من واجب الطرف المعتدى عليه أن يصده ويقاوم ظلمه وبطشه بأن يرسل للظالم رسائل نقدية مسلحة ليؤكد إنسانيته وسيادته ويحصل على حقوقه المغتصبة.

وهذا ما يحدث في فلسطين المحتلة ، فالإسرائيليون ينكرون وجود الفلسطينيين، فيقوم الفلسطينيون بإرسال رسائل مسلحة لهم تأخذ شكل انتفاضات شبه سلمية (مثل انتفاضة ١٩٨٧) وانتفاضات مسلحة (مثل انتفاضة الأقصى)، وهي رسائل تؤكد للإسرائيليين أن الشعب الفلسطيني - صاحب الأرض- موجود وحي ويقاوم لاستعادة أرضه .

ولابد أن يتم الحوار على جميع المستويات، فالحوار الودي بمفرده مع من يؤمن بالقوة معياراً يتيماً لا يجدي فتيلاً، والحوار المسلح بمفرده يدخلنا في طريق مسدود. وهذا ما فعله الفيتناميون، فكانوا يجلسون على مائدة المفاوضات ويقومون بحملات إعلامية يتوجهون بها إلى أنصار السلام في العالم بما في ذلك الولايات المتحدة، ويوجهون النقد إلى المؤسسة العسكرية الأميركية التي بطشت بالشعب الفيتنامي دون وجه حق، ويقاتلون - في الوقت ذاته- في ميدان الحرب بعزم وإصرار، وبذلك تم تحويل المكاسب الميدانية إلى مكاسب سياسية

وبالمثل، يمكن أن يأخذ الحوار مع الغرب أشكالاً كثيرة، فلا يكفي السعي لتجميل صورتنا وتوضيح مشروعية موقفنا، إذ لابد من توجيه رسائل نقدية إلى الغرب (من خلال حملات إعلامية وحوارات

مكثفة) تبين له أن دعمه لإسرائيل وهجومه على العالم العربي لا يمكن أن يظل أمراً مجانياً.

ويجب تحويل الحوار النقدي إلى حوار مسلح إذا استلزم الأمر من خلال عمليات المقاطعة والتهديد بسحب الاستثمارات وكل أشكال المقاومة المتاحة. أي يجب أن يدرك الآخر المعتدي أن هناك ثمناً لابد أن يدفع، وهم يفهمون تماماً مسألة الثمن هذه، فكما قال رئيس الوزراء البريطاني غلادستون "لا يوجد لدينا أصدقاء دائمون ولا أعداء دائمون بل لنا مصالح دائمة ."......................من مقال الإسلام والغرب نشر بتاريخ ٢٠٠٤/١١/٤.

وعلى هذا الأساس فإن الإسلام يقرر:

- أن الناس جميعاً شركاء في مهمة الاستخلاف الرباني للإنسان في عمارة الأرض {وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} (البقرة: من الآية٣٠).

- وأن الناس جميعاً مؤهلون خلقه (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)، ومهيئون فطرة لأداء هذه المهمة {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا } (البقرة: من الآية٣١))..{ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} (طه:٥٠)

- وأن الناس مكلفون بالتعاون لتحقيق عمارة آمنة للأرض {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} (المائدة: من الآية٢).

- وأنهم مدعوون للتكامل والتعارف، من أجل إنجاز شامل وعادل لمهمة الاستخلاف الرباني {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (الحجرات:١٣) .

- وأن الناس شركاء في الانتفاع العام بنتائج سيرهم وكدحهم لعمارة الأرض ، وبكلمة أخرى هم شركاء في الانتفاع بثمرات العطاء الحضاري والتكنولوجي والصناعي والزراعي والحيواني {وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} (الجاثية:١٣) {فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ}(الملك: من الآية١٥) .

- ولكن ذلك كله وفق قواعد ومعايير احترام حق التمليك ، والتزام ضوابط ومعايير نظم وآليات الانتفاع المتبادل العادل.

اعتماد الحوار الجاد بين الحضارات كأساس للتعارف من أجل -:

-1أن يتعلم الناس كيف يتعامل كل منهم مع الآخر وكيف يجل الجميع كرامة الإنسان .

٢- أن تكشف القيم المشتركة وتراعى الخصوصيات الثقافية في سبيل تحقيق تعايش آمن .

٣- العمل لمنع العدوان والاضطهاد والظلم بين الناس .

٤- التأكيد على أن الأسرة المؤسسة على التزاوج الشرعي بين الرجل والمرأة هي الوحدة الأساس في بناء المجتمعات الآمنة .

٥- التأكيد على أن الأسرة وحدة أساسية من مؤسسات المجتمع المدني وأنها المصدر الأكفأ لأجيال مسؤولة ومنتجة .

٦- العمل معاً على إقامة العدل الرباني بين جميع الناس على اختلاف أقوامهم وأجناسهم ومعتقداتهم وألوانهم .

٧- العمل على إزالة خلل التوازن بين حقوق الإنسان وواجباته لإنهاء حالة الخلل والاضطراب في مسيرة الحضارة البشرية .

٨- العمل على مساعدة الفقراء لتحرير أنفسهم من الظروف القاسية التي تتنافى مع كرامة الإنسان ووشائج الأخوة الإنسانية .

٩- العمل على إنهاء ظاهرة التعامل بالمعايير المزدوجة إقليمياً ودولياً .

10العمل على إزالة العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية لاستفحال ظاهرة العنف والإرهاب في العالم .

١١- التأكيد على ضرورة السير معاً بسلام ووئام على أساس من إرادة الله تعالي وطاعته لحماية المجتمعات البشرية من الكوارث والفقر والجهل . ووقف ظاهرة التدهور الأخلاقي والتفسخ الأسرى ووضع حد لمروجي منهجية الحروب وتكنولوجيا أسلحة الدمار الشامل ، وإلا سيكون الناس عرضة لمزيدٍ من الهلاك والدمار

ونحن - المسلمين - إذا نقول بذلك كله لا ننطلق من فراغ، بل نستند على أساس صلب ومرجعية عظيمة رسم معالمها وأبان سبل نهجها كتاب الله العظيم وسنة رسوله المبعوث رحمة للعالمين سيدنا وإمامنا الهادي البشير نبينا ورسولنا محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه عبر ثلاثة مواثيق متلازمة ومتكاملة هي الفريدة في نوعها وسبقها على مدار التاريخ البشري كله وهي:

أولاميثاق المواطنة أو (العقد الاجتماعي الوطني) الذي تضمنته الوثيقة المشهورة في كتب السيرة (بصحيفة المدنية) والتي تعتبر بحق أول ميثاق للمواطنة في التاريخ البشري يقنن ويؤصل لعهود ومواثيق المواطنة المشتركة ، في إطار التنوع الديني والثقافي ، مما تضمنته تلك الصحيفة من قيم ومبادئ:

١- أن المواطنين على اختلاف انتماءاتهم الدينية والعرقية أمة واحدة من دون الناس .

٢- وأن الحرية الدينية مكفولة لكل مواطن .

٣- وأنهم جميعاً مسؤولون عن رد العدوان وحفظ سيادة الأوطان .

٤- وأن عليهم النصح والبر ، فيما ليس فيه إثم .

٥- وإن الجار كالنفس ، غير مضار في أمنه وكرامته.

فهذه القواعد السالفة الذكر ، وغيرها مما جاء بها القرآن الكريم والسنة المطهرة ، وتكون بتكاملها المنطلق الأساس لعقد المواطنة في نظام الإسلام وشرعته ، الذي يؤكد أن المواطنين على اختلاف انتماءاتهم الدينية والقومية والعرقية ، وهم أمة واحدة تتساوي مصالحهم ، وتتكامل حقوقهم وواجباتهم ، وأن أمنهم واحد ، ومصيرهم واحد ، من غير تمايز ولا تفاضل بينهم إلا بالعمل الصالح ، ميثاق المواطنة (العقد الاجتماعي الوطني) في الإسلام يقوم على ما يلي

أ. دين الدولة : الإسلام (دين الأكثرية) القرآن والسنة النبوية المطهرة هما المصدر الأساس والوحيد لمطلقات وثوابت الشريعة الإسلامية ، والإسلام هو أساس الهوية الثقافية والحضارية للمجتمع .

ب. عقد الإيمان : وهو للجميع وذلك بإنفاذ شريعته سبحانه وتعالي في تحقيق مصالح المواطنين، وإقامة العدل بينهم وصون كرامتهم ، وتوفير أسباب رزقهم وأمنهم واستقرارهم.

ت. عقد الأداء : وهو عقد بين الحاكم والمحكومين من المسلمين، يلتزم الجميع بموجبه بإنفاذ ما اتفقت عليه إرادة الأمة ، من قيم ومبادئ ونظم وأعراف وتقاليد مثل : الدستور وغيره في إطار عقد الإيمان وما تضمنه من ثوابت ومنطلقات ، والعمل معاً على تحقيق مصالح الناس وصون البلاد وأمنها واستقرارها وسيادتها .

وهذا يعني ويؤكد بوضوح ما يلي -:

١. أن اللّه تعالى : على أساس من (عقد الإيمان) هو المصدر الوحيد لثوابت ومنطلقات التشريع في المجتمع المسلم (مجتمع الأكثرية).

٢. أن الحاكم على أساس من (عقد الإيمان)،والتزاماً بعقد (الأداء) مسؤول أمام اللّه تعالي ، و مسؤول أمام الشعب عن التزام وتطبيق شريعة الإسلام والتزام وإنفاذ ما اتفقت عليه إرادة الأمة من مواثيق ونظم (الدستور وغيره)، والعمل بأمانة وإخلاص على إقامة العدل بين الناس جميعاً.

٣- أن الشعب على أساس من (عقد الإيمان) والتزاماً بما ينص عليه (عقد الأداء)ويتناقص مع مواثيق عقد الإيمان وعقد الأداء ومطالب كذلك بتحمل مسؤولياته في إعانة الحاكم [ولي الأمر] وبذل النصح والمشورة له بما يعينه على أداء مهامه ومسؤولياته وواجباته ،وفق عقد الإيمان وعقد الأداء ،وبما يحقق مصالح المواطنين وأمن البلاد وسيادتها

وارتقاءها . والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا : وماذا عن موقع المواطن غير المسلم في ميثاق المواطنة (العقد الاجتماعي الوطني) في الإسلام ؟

ونجيب فنقول : وحيث أن المظنة بأهل الإيمان بالله تعالى أياً كانت طبيعة اعتقادهم أنهم من حيث الأصل والمبدأ يحرصون على تحقيق إرادة الله تعالى ومرضاته ، وعلى أساس من هذا الظن الحسن أعتقد أن العقد الاجتماعي في الإسلام يتسع بكل موضوعية وجدية للمواطنين غير المسلمين **في ضوء التوضيح التالي** :

أولا : أحسب أن عقد الإيمان يتسع لهم ، باعتبار أن ثوابت الشرائع الربانية التي جاء بها الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام متكاملة ، ولا تصادم ولا تناقض بينها من حيث الأصل، وقد أكدت جميعها على إقامة العدل ، وكرامة الإنسان وحريته ، وعلى الحب والتسامح في مرضاة الله ، والتعايش الآمن بين الناس ، وعلى سلامة البيئة وعدم إفسادها ، وحثت على استثمار ما في السموات والأرض لصالح كرامة الإنسان وصون حياته ، والشريعة الإسلامية تؤكد على ذلك كله

وثانيا : فعقد الإيمان هو الضامن والحارس الوجداني لتحقيق هذه القيم الربانية وغيرها من أجل صون كرامة الناس جميعاً.

ويتسع (ثالثاً) لفعاليتهم وممارسة حقوقهم وأداء واجباتهم ، باعتبار أن كل مواطن من حيث الأصل والمبدأ يحرص على :

١- حرية اعتقاده وممارسة عبادته .

٢- احترام خصوصياته وحقه بالاحتكام إلى قيمه الدينية فيما يتعلق بشؤونه الشخصية .

٣- تأمين مصالحه الدنيوية دون الإضرار بمصالح غيره ، ومن دون انتقاص أو تميز .

٤- تحقيق طموحاته وآماله الشخصية والوطنية في سياق المصالح العامة للمواطنين .

٥- العيش بكفاية وأمن واستقرار .

٦- المشاركة في خدمة بلده ، والمحافظة على أمنه واستقراره وسيادته .

وباعتقادي أن ذلك كله وغيره مضمون ومكفول في العقد الاجتماعي في الإسلام ، ولمزيد في التوضيح نقول أن الإسلام كما هو معلوم عقيدة وشريعة.

والعقيدة : وهي التي تمثل الخصوصية الدينية للمسلم ..فقد حسم الإسلام أمر الآخرين معها بقول الله تعالى :(لكم دينكم ولي دين) ، أي أن المواطن غير المسلم في المجتمع غير المسلم له حرية الاعتقاد وله حرية ممارسة العبادة.

أما الشريعة : فهي تتكون بصورة رئيسة من شقين اثنين:

١. قواعد وأحكام ومبادئ تتعلق بالأحوال الشخصية .

٢. قواعد ومبادئ ونظم وضوابط تتعلق بالحياة العامة للناس .

فيما يتعلق بالأحوال الشخصية ، فقد حسم الإسلام أمر المواطنين غير المسلمين بشأنها ، بأن أعطاهم حق التحاكم في ذلك إلى شرائعهم الخاصة إن رغبوا .

أما ما يخص الجزء من الشريعة الإسلامية المتعلق بالحياة العامة ، ونظم ومبادئ تصريف مصالحها ، فأن المواطنين غير المسلمين ، فهم

جميعـا سـواء دون تمييـز ، تحـكمهـم جميعـاً مواثيـق الأمـة ولوائحهـا الدسـتورية ، وعلـى أسـاس ممـا سـلف ، لا أرى أن هنـاك أدنـى إشـكالية للمواطنين غير المسلمين مع الشريعة الإسلامية وميثاق المواطنة (العقد الاجتماعي الوطني).

ثانياً: الميثاق العالمي أو (العقد الاجتماعي العالمي) ، الذي تضمنته الوثيقة المعروفة والمشهورة في كتب السيرة (بخطبة حجة الوداع) ، التي أصلت وأسست لأول ميثاق عالمي ، يرسم القواعد والمبادئ الجامعة لسياسة دولة الإسلام الراشدة في مستواها العالمي ، ويقنن للمعايير والضوابط المنصفة للتعايش البشري الآمن ، في إطار التنوع القومي والعرقي واللوني والجنسي والديني ، وكان من أبرز ما جاء بخطبة الوداع أو الميثاق العالمي (العقد الاجتماعي العالمي) َقَوله صلى الله عليه وسلم : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، أَلَا إِنَّ رَبكُمْ وَاحِدٌ ، وَإِنَّ أَباكُمْ وَاحِدٌ ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِي عَلَى أَعْجَمِيٍّ ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ ، إِلَّا بالتَّقْوَى ، أَبلَّغْتُ ؟ " ، قَالُوا : بلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ".........................أخرجه الإمام أحمد في المسند.

وَقَالَ صلى الله عليه وسلم : "إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا ، أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيَّ مَوْضُوعٌ ، وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ ، وَرِبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ ، فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ،

وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ كِتَاب اللَّهِ ، وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ ؟ ، قَالُوا : نَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَلَّغْتَ وَأَدَّيْتَ وَنَصَحْتَ ، فَقَالَ بِإِصْبَعِهِ السَّبَّابَةِ يَرْفَعُهَا إِلَى السَّمَاءِ وَيَنْكُتُهَا إِلَى النَّاسِ : اللَّهُمَّ اشْهَدِ اللَّهُمَّ اشْهَدْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ"...البخاري

وَقَالَ صلى الله عليه وسلم: عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ، أَنَّهُ قَالَ : " يَا عِبَادِي : إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا ، فَلَا تَظَالَمُوا"...مسلم

أيها الناس إن ربكم واحد.. تأكيداً على وحدة مصدرية الإيمان .

١- إن أباكم واحد .. تأكيداً على وحدة الأسرة البشرية.

٢- أيها الناس إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام .. تأكيداً على قدسية حياة الإنسان وممتلكاته .

٣- أيها الناس إن الله قد قضى لا ربا .. تأكيداً على الأمن الاقتصادي .

٤- أيها الناس إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً منها أربعة حرم ..تأكيداً على احترام الوقت وقدسية الأمن والسلام وسلامة البيئة .

٥- أيها الناس استوصوا بالنساء خيراً فلكم عليهن حقاً ولهن عليكم حقاً. تأكيداً على أهمية دور المرأة شريكة متكاملة الشراكة مع الرجل في تحمل مسؤوليات الحياة .

٦- أيها الناس إن الله قد حرم الظلم على نفسه وجعله بينكم محرماً فلا تظالموا تأكيداً على أن العدل أساس كل فضيلة وأنه الحارس الأضمن لأمن العباد والبلاد .

إن هذه الأعمدة السبعة ، التي تضمنها الميثاق العالمي لخطبة الوداع، وما يتفرع عنها من قيم ومبادئ ، وما يتسق معها مما تزخر به توجيهات القرآن الكريم ، ومما تفصل فيه وترفده أقوال وأفعال السنة المطهرة ، وما استنه الخلفاء الراشدون المهديون من بعد ، لهي بجملتها تكون الأسس الراسخة ، والمعالم الجلية للميثاق العالمي الإسلامي أو (العقد الاجتماعي العالمي) للنهوض بشرف مهمة الاستخلاف في الأرض ، والاضطلاع بمسؤوليات أمانة عمارتها ، وإقامة العدل في ربوعها ، والميثاق العالمي الإسلامي أو (العقد الاجتماعي العالمي الإسلامي) يشكل الأساس القيمي والمعيار الأخلاقي ، لتصريف شؤون الناس وإدارة مصالحهم المشتركة وتحقيق التعايش العادل والآمن بينهم وفق أسس ومنطلقات الميثاق العالمي للمصالح البشرية ، الذي رسم قواعده وحدد منطلقاته ربهم وخلقهم جل شأنه اللطيف الخبير بما ينفعهم ويصلح شأنهم.

ثالثاً: الميثاق العالمي للمصالح البشرية .. ويقوم على قواعد

ومنطلقات عامة منها:

١- أن الناس جميعاً شركاء في مهمة الاستخلاف في الأرض .

٢- أن عمارة الأرض وإقامة العدل بين الناس غايتان أساسيتان لأمانة الاستخلاف الرباني

٣- أن الناس شركاء في ثروات الكون ، على أساس من احترام حق التملك وصون مشروعية حق الانتفاع .

٤- أن حياة الإنسان وكرامته ، أمران مقدسان لا يجوز انتهاكهما بغير حق .

٥- أن الرجل والمرأة شريكان تتكامل مسؤولياتهما من أجل عمارة الأرض وإقامة العدل .

٦- أن الأرض والبيئة ، هما سكن البشرية المشترك ينبغي المحافظة على سلامتهما وعدم إفسادهما .

٧- أن الحقوق والواجبات أمور متكاملة ومتلازمة ، لتبقى العلاقة متوازنة ومنضبطة ، بين مسؤوليات الإنتاج وأخلاقيات ومسؤوليات الاستهلاك .

٨- أن الأمن الإقليمي والأمن الدولي ، أمران متلازمان ومتكاملان لا يجوز بحال انتهاك أحدهما لحساب الآخر .

٩- أن التدافع الحضاري والتعاون البشري ، أمران واجبان لدرء المفاسد والمخاطر، وجلب المصالح والمنافع المشتركة بين الناس .

١٠- أن التعارف والتواصل الثقافي والمعرفي بين الناس ، أمر إيجابي لتنمية العلاقات وتطوير المصالح المشتركة بينهم .

١١- أن التنوع الديني والثقافي ينبغي أن يكون حافزاً على التنافس في عمل الخير، لا مادة للصدام والنزاع .

١٢- أن السلم والتعايش العادل والآمن هو أصل العلاقة بين الناس والمجتمعات .

إن هذه المواثيق الثلاثة تكون في تكاملها الأساس لمنظومة الإسلام من أجل عالمية عادلة وعولمة راشدة آمنة .. والإسلام وهو يطرح

هذه المواثيق الثلاثة بشأن التعامل بين الناس في الحياة الدنيا .. إنما هو تأكيد على رسالة الإسلام هي رسالة الحياة للناس دون تمييز العولمة والتعاون الدولي مشاركة أم استقلال حامد الرفاعى

إذن والشيء الوحيد الممكن في العلاقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية ولو من الناحية النظرية هو التعاون على أساس استقلال كل منهما وعلى أساس انفراد كل منهما بخصائصها الذاتية المتميزة دون أن تحاول السيطرة أو ظلم أو نهب الأخرى ، والإسلام بالطبع يرحب بالتعاون ويدعو إليه في إطار الاحترام المتبادل والعلاقات المتكافئة ، ولكن هل تقبل الحضارة الغربية التخلي عن النهب والظلم والعنصرية والعنف من أجل هذا التعاون ؟.

يمكن التعاون في الاستفادة من العلوم الطبيعة ونقلها دون ربط ذلك بغايات وأهداف استخداماتها أي في الشق العلمي دون الشق القيمي، ولكن هل تقبل الحضارة الغربية ذلك وهي التي تغتال العلم ، وتحرم نقل العلم وتحاكم من يفعل ذلك ، بل وتضرب أي نهضة علمية في أي مكان خارج دائرتها الحضارية ؟ !

نؤكد مرة أخرى أن الإسلام يحض على التعاون ، ويحرص عليه ، ولكن التعاون ليس الاندماج والتزاوج والإلحاق ، التعاون يقوم على استقلال حضاري كامل فالحضارة الغربية عندما نقلت العلوم الطبيعية من الحضارة الإسلامية أخذتها دون شقها القيمي أخذتها وهضمتها ووجهتها وفقًا لمعاييرها الحضارية ، وجهتها للتدمير والتلويث والإفساد وتحقيق أكبر قدر من آليات النهب ، أما نحن فمن المفروض أن نأخذ

العلوم الطبيعية من الغرب دون شقها القيمي فنهضمها وتصبح جزءًا من شخصيتنا الحضارية المستقلة فنوجهها طبقا لمعًاييرنا وقيمنا الحضارية في إسعاد الإنسان وتحقيق الرفاهية لكل البشر وليس لنا وحدنا .

هل هناك فرصة للتعاون مع الغرب ؟

يقول الأستاذ محمد مورو :قلنا أنه لا يمكن ولا نقبل لا الإلحاق الحضاري مع الغرب ولا التزاوج والتفاعل بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية لانتمائهما إلى عًائلتي حضارتين مختلفتين ولأن هذا في النهاية يعني التحول إلى تابع ذليل يظل خاضعًا للنهب والسيطرة . وقلنا إن العلاقة الصحيحة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية هو التعاون على أساس الاستقلال الحضاري الكامل والشخصية الحضارية المستقلة ، ولكن هل هناك فرصة للتعاون ؟ .. هل يقبل الغرب هذا التعاون ؟ .. هل تاريخنا معه يسمح بذلك ؟ .. هل تركيب الحضارة الغربية تسمح بذلك ؟ ..

إن تركيبة الحضارة الغربية تقوم على النهب والقهر والعنصرية . ورخاء ورفاهية أهل الحضارة الغربية جاء من نهب ثروات الشعوب الأخرى واسترقاق أهلها ، ولكي تستمر هذه الرفاهية لابد أن يستمر النهب والقهر ، فهل أهل الحضارة الغربية مستعدون للتوقف عن النهب والقهر والعنصرية ؟ هل هم مستعدون للتخلي عن رفاهيتهم القائمة على ثروات الآخرين من أجل التعاون معنا أو مع غيرنا ؟

أعتقد أن ذلك صعب ، بل يبدو مستحيلا ، وبالتالي فإمكانية التعاون بشروطها الصحيحة صعبة أيضًا ، بل وتبدو مستحيلة وحتى إذا

حدثت المعجزة وتخلى أهل الشمال عن القهر والعنف والعنصرية فماذا يبقى من الحضارة الغربية ؟ أنهم يسقطونها تمامًا ، أنهم يفقدونها سماتها الأساسية ، أي يقبلون الاندماج في نمط حضاري آخر وفي حالة دخولهم في النمط الحضاري الإسلامي مثلاً ، فإننا لن نعاملهم معاملة التابع ، بل معاملة الإسلام التي تقول أنهم أصبحوا مثلنا تمامًا لهم ما لنا وعليهم ما علينا .

وإذا كانت تركيبة الحضارة الغربية لا تسمح بالتعاون إلا بانتفاء خصائص الحضارة الغربية ذاتها ، وبالتالي فالتعاون هنا صعب ويكاد يكون مستحيلاً ، ورأي أهل الحضارة الغربية فينا وموقفهم منا لا يسمح بقيام مثل هذا التعاون ، فهم ينظرون إلينا نظرة صليبية عنصرية حاقدة لا تقبل بأقل من تدمير حضارتنا تمامًا وفي قول لا يخلو من الدلالة يقول المعلق السوفييتي فاسيلييف:

' إن أمريكا الآن تنظر إلى العالم الإسلامي بوصفه إمبراطورية الشر الجديدة التي حلت محل الاتحاد السوفيتي السابق الذي كان إمبراطورية الشر القديمة والتي تركزت كل الجهود الأمريكية خلال أكثر من أربعين عامًا للقضاء عليها ' .

وهذا المعلق السوفييتي المشهور فاسيلييف استخدم في الحقيقة نفس المصطلح المستخدم دائمًا من قبل الأوروبيين والأمريكيين تجاهنا ، وما بين الحقد على الإسلام، وكراهيته، والدعوة إلى تدميره والقضاء عليه أو التخويف منه ومن خطره التي تسود الروح الفكرية الأوروبية

على اختلاف مدارسها هل هناك فرصة للتعاون بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية ؟ .. الإجابة: هذا صعب بالطبع.

إذن فبرغم أننا لا نرفض التعاون مع الحضارة الأوروبية في إطار الاستقلال الحضاري لكل منا ، إلا أنه لا التركيبة الحضارية الغربية تسمح بذلك ولا رأي قادتها فينا وأهدافهم تجاهنا تسمح بذلك ، ولا تداعيات التاريخ القدم والحديث تسمح بذلك ، وبالتالي لكي نعيش لا نخضع ونذوب وننتهي لابد من المواجهة ....الإسلام والغرب .. تعاون أم مواجهة ؟!

معوقات الحوار

مما تقدم يمكن إجمال أهم معوقات الحوار الديني و الحضاري في ثلاث نقاط:

١- معوقات تاريخية سياسية نتجت عن صراعات وحروب بين طرفي الحوار: الإسلام والغرب، لم تنته حتى عهد قريب، مثل الحروب الصليبية ، وحرب ما سمي بالتطهير العرقي في جمهورية البوسنة والهرسك ، وأخيراً العراق وأفغانستان والصومال على اعتبار أن أثيوبيا ما هي إلا ذنب للغرب في قارة أفريقيا وتحارب المحاكم الإسلامية بالوكالة

وكذلك موقف الغرب غير المنصف من القضية الفلسطينية، لقد أصبح المسلمون بذلك لا يواجهون عقدة التغلب على الماضي فقط، بل أيضا معضلة التغلب على الحاضر الماثل أمام العيان، والذي لا يبشر- إذا ما استمر- بمستقبل يبعث على التفاؤل.

٢- معوقات تأويليه عند بعض المسلمين والغربيين المسيحيين، تتمثل في عدم اعتراف أحد أطراف الحوار بسماوية الدين الآخر.

فبينما يعترف الإسلام بسماوية مصدر كل من اليهودية والمسيحية، بل ويجعل الإيمان بصدق رسالتي موسى وعيسى (عليهما السلام) ركنا هاما من أركان العقيدة الإسلامية، لا نجد ما يقابل ذلك من اليهود والمسيحيين، إذا ما استثنينا من ذلك الإشارة غير المباشرة التي تضمنها قرار المجمع الكنسي الثاني الصادر عام ١٩٦٤/٣.

٣- معوقات فردية تتعلق بمدى أحقية الشخص المشارك في الحوار في الحديث باسم دينه واعتبار نفسه ممثلا للقاعدة العريضة لهذا الدين أو ذاك، والتشكيك في هذه الأحقية يأتى من الداخل كما يأتى من الخارج.

أعتقد أن كلتا النقطتين الأولى والثانية واضحتان ولا تحتاجان إلي تفصيل قد يخرج هذا البحث عن إطاره المحدد له في هذا الموضع. أما النقطة الثالثة فتستحق، في نظرى التوقف عندها بعض الوقت، لأنها تمثل عائقا خفيا لا يظهر في كثير من الأحيان، بينما هي سبب أساسي في تأخر ظهور نتائج إيجابية للندوات والمؤتمرات والأبحاث التي جندت لخدمة وإثمار الحوار الدينى والحضاري. وتتمثل هذه الصعوبة في أن كثيراً ممن يؤيدون ويشاركون بفاعلية في أنشطة الحوار الديني يواجهون غالباً هجوماً على الجبهتين الداخلية والخارجية. ففي الداخل يتهمهم غير المؤيدين للحوار، ممن لا يرون فيه سوى مضيعة للوقت بلا جدوى بالتفريط وتقديم التنازلات الكثيرة للطرف الآخر طلباً للشهرة

والمجد الشخصي على حساب الدين، وأنهم لا يمثلون القاعدة العريضة للمسلمين من وجهة نظرهم.

أما في الخارج فيتهمهم الطرف الآخر للحوار بالتزمت، والرجعية، وعدم المرونة لمجرد أنهم ليسوا على استعداد للتفريط في هويتهم الإسلامية، أو التنازل عن أى مبدأ من المبادئ الأساسية لعقيدتهم. فهم بذلك مفرطون في التحرر في نظر بعض إخوانهم من جانب، ومفرطون في المحافظة أو التزمت في نظر بعض محاوريهم من جانب آخر. بل إنني أكاد أدعى أن الغرب يريد التحاور فقط مع أشخاص تتوافر فيهم شروط يحددها هو، وينيب عمن يريد ذلك أنه حينئذ سيتحاور مع نفسه، وليس مع الغير ، وهو المطلوب.

وقبل الانتقال إلى الحديث عما يمكن أن يقرب بين وجهات نظر طرفي الحوار أود طرح بعض الأسئلة التي تتضمن ذكر أهم المعوقات وتشير في ذات الوقت، بطريق غير مباشر، إلى كيفية التغلب عليها انتصاراً **لقضية الحوار الديني والحضاري**:

١- هل حضارة العصر الحديث حضارة إنسانية بالفعل ، وبالتالى تستحق منا نحن - المسلمين - السعى إليها بكل الوسائل المتاحة، والتضحية من أجلها ببعض مبادئنا؟

٢- هل يخلو الإسلام حقا من كل مقومات التقدم بالدرجة التي تجعله نقيضا لها؟

٣- كيف نفسر عدم تغير التصور الخاطيء عن الإسلام في الغرب على الرغم من وجود كم هائل من المؤتمرات والأبحاث المتخصصة، إضافة إلى الاحتكاك المباشر اليومى مع المسلمين في الغرب؟

٤- هل يبرر وجود عقدة ذنب في الغرب تجاه جماعة دينية معينة التأييد المطلق لهذه الجماعة بغير حق ضد جماعة دينية أخرى وان كانت الأخيرة على الحق؟

٥- لماذا يسقط الغرب نتائج تجاربه السلبية مع الكنيسة في العصور الوسطى على الإسلام دون اعتبار لأي فارق بينهما؟ النماذج السلبية الموجودة حاليا في بعض البلاد الإسلامية لا تبرر ذلك.

٦- هل من العدل إرجاع كل مظاهر العنف الموجودة في بعض البلاد الإسلامية إلى أسباب داخلية فقط دون أدنى تأثير أو توجيه من الخارج؟

٧- لماذا يتهم الإسلام مباشرة بالعنف كلما اتهم متطرف مسلم في عمل إرهابي، حتى قبل أن يثبت عليه الاتهام، بينما لا نجد من يتهم اليهودية أو المسيحية بالعنف قط، رغم الأعمال الهمجية أللإنسانية التي ارتكبها، ولا يزال يرتكبها إلى اليوم يهود ومسيحيون وهندوس وبوذيون ضد المسلمين؟

٨- لماذا يصر الغرب والمغتربون في بلادنا على اعتبار المبدأ الإسلامي بربط الدين بالدولة تخلفاً، وبالتالي كل من ينادى بفصلهما تقدمياً؟.

٩- هل يسعى الغرب حقا إلى تحقيق الديمقراطية وحقوق الإنسان في كل دول العالم على السواء؟

١٠- هـل تسـتطيع الأنظمـة الديكتاتوريـة الموجـودة في بعـض الـدول الإسلامية أن تظل في الحكم دون دعم من الغرب؟

هذه هى بعض الأسئلة التي يمكننا من خلالها أن نضع أيدينا على بعض أسباب الإحساس بعدم الثقة لدى كثير من المفكرين الإسلاميين تجاه الغرب، وتجاه كل من ينتسب إلى أيديولوجية من الشرقيين.

إضافة إلى ذلك فقد تدفع هذه الأسئلة كل منا إلى مزيد من النقد الذاتي البناء الذي يُعد السبيل الوحيد للوصول إلى تحاور موضوعي، يمكن أن يثمر تعاوناً إيجابياً يعود على الجميع بالخير والسلام.

ومشكلتنا ـ في الواقع ـ ليست مع الإنسان الغربي، وإنما مع الحكومات والإدارات الغربية، ومشكلتنا مع الغرب بصفته الاستعمارية الاستكبارية؛ لا بصفته الإنسانية.

إننا نعرف أنّ للغرب مصالح في بلادنا بما نملك من ثروات، ولنا مصالح عند الغرب فيما يملك من الإمكانات، ونحن نؤمن بتبادل المصالح وتكافؤ المصالح، ولكن لا نؤمن أن تسقط مصالحنا تحت تأثير مصالحه، وهذه هي المشكلة.

وعندما يحترمنا الغرب فإننا لا بد أن نحترمه، ولكنه إذا لم يحترمنا فمن الصعب أن نشعر بأي احترام تجاهه، وإذا أطلق علينا صواريخه وقنابله فلن نقدّم للغرب عندها باقة ورد.

منطلقات تدعم الحوار مع الغرب

يقول تعالي : {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا

وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ} (آل عمران:٦٤)

ويقول تعالى : {وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (العنكبوت:٤٦)

عَنْ جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ ، عَنْ ذِي مِخْبَرٍ ﷺ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : " تُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا ، وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِهِمْ ، فَتَسْلَمُونَ ، وَتَغْنَمُونَ ، ثُمَّ تَنْزِلُونَ بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ ، فَيَقُومُ رَجُلٌ مِنْ الرُّومِ ، فَيَرْفَعُ الصَّلِيبَ ، وَيَقُولُ : أَلَا غَلَبَ الصَّلِيبُ ، فَيَقُومُ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ الْمُسْلِمِينَ فَيَقْتُلُهُ ، فَعِنْدَ ذَلِكَ تَغْدِرُ الرُّومُ وَتَكُونُ الْمَلَاحِمُ ، فَيَجْتَمِعُونَ إِلَيْكُمْ ، فَيَأْتُونَكُمْ فِي ثَمَانِينَ غَايَةً (أي الراية أو اللواء) ، مَعَ كُلِّ غَايَةٍ عَشْرَةُ آلَافٍ أخرجه الإمام أحمد .

في المقابل للنقاط التي أوجزت فيها معوقات الحوار توجد منطلقات إسلامية كثيرة وإيجابية إلى أبعد الحدود يمكنها - إذا أحسنا توظيفها - أن تمهد الطريق لحوار ديني حضاري بناء بين العالم الإسلامي والغرب بمفهومه الواسع الذي يشمل كل الدول غير الإسلامية، ويتطلب ذلك منا أولاً أن نجعل من تراكمات الماضي المؤسف، ومن وقائع الحاضر المؤلم دافعاً قوياً يدعم الإيمان بضرورة الالتقاء على كلمة سواء، والثقة بأن العنف لم ولن يحسم الصراع لصالح أحد الأطراف، فضلاً عن أن يقرب بين نقاط الخلافات العقدية

والمنطلقات الثقافية، فيصبح الحوار الديني الحضاري على رأس قائمة أولوياتنا.

إن الشعور بالمرارة الذي تكنه الشعوب الإسلامية عامة تجاه الغرب أشد مما يكنه الغرب تجاه المسلمين. فقد ساءت آراء المسلمين عن الغرب وعن الشعوب الغربية بصورة كبيرة على مدار العام الماضي. ويحمل المسلمون الغرب مسئولية توتر العلاقات بين الجانبين. ومع ذلك فإن هناك أيضًا بعض المؤشرات الإيجابية، من بينها حقيقة انخفاض معدلات دعم 'الإرهاب' في معظم البلدان الإسلامية.

وفي نفس الوقت على الرغم من عمق الانقسامات في العلاقات بين الشعوب الغربية والإسلامية، كشف الاستطلاع الذي أجرته مؤسسة Pew Global Attitudes أن نظرة كل طرف للآخر ليست جميعها سلبية. على سبيل المثال، في أعقاب الأحداث الصاخبة التي حدثت العام الماضي، لازالت الأغلبية العظمى في فرنسا وبريطانيا العظمى والولايات المتحدة تحتفظ عامة بآراء إيجابية عن المسلمين، على الرغم من أن دولة إسبانيا شهدت العام الماضي هبوطًا حادًا في نظرة شعبها الإيجابية تجاه المسلمين حيث انخفضت إلى ٢٩٪ بعد أن كانت ٤٦٪، وكان معدل الهبوط أكثر اعتدالاً في بريطانيا العظمى، حيث انخفض من ٧٣٪ إلى ٦٣٪[1].

[1] لقد قامت مؤسسة **Pew Global Attitudes** بإجراء هذا الاستطلاع في ٣١ دولة، من بينها الولايات المتحدة، في الفترة من ٣١ مارس- ١٤ مايو ٢٠٠٦.

وبشكل عام، تعد آراء الألمان والأسبان تجاه المسلمين والعرب أكثر سلبية من نظرة الفرنسيين والبريطانيين والأمريكيين للمسلمين. فهناك ٣٦٪ فقط من الألمان، و٢٩٪ من الأسبان ممن لهم آراء إيجابية عن المسلمين، في مقابل [٣٩٪، و٣٣٪، على التوالي] ممن لديهم انطباعات إيجابية عن العرب. في حين أن الأغلبية في فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة لديهم انطباعات إيجابية عن المسلمين، ونفس النسب تقريبًا لديها انطباعات جيدة عن العرب([1]).

وتتمثل أهم دعائم إنجاح الحوار الحضارى فى القناعة المبنية على الواقع في وجود نقاط التقاء مشتركة بين الإسلام والمسيحية، والعزم الصادق على استثمارها إلى أقصى حد ممكن بهدف الوصول إلى فهم صحيح، واحترام متبادل وتعاون بناء مخلص بين جميع أطراف الحوار.

يضاف إلى ذلك ما يمكن استخلاصه من خلال البحث في المعوقات التي أوجزتها في ثلاث نقاط وأعدت صياغتها في عشرة أسئلة، سبق ذكرها قبل قليل وفضلاً عن المبدأ الإسلامي المتضمن بعض آيات الذكر الحكيم والذي يأمرنا فيها ربنا عز وجل بأن ندعو إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة وألا نجادل غيرنا إلا بالتي هي أحسن. والمقصود بالدعوة فى معنى النص القرآني يرادف المعنى المقصود بالحوار الديني الذي نسعى جميعا إلى تدعيمه.

([1]) سبق بيان مكان ونوع هذا الاستطلاع .

يقول تعالى : {ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} (١٢٥) سورة النحل

وعَنْ ذِي مِخْبرٍ ﷺ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : " تُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا ، وَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِهِمْ ، فَتَسْلَمُونَ ، وَتَغْنَمُونَ" ....أخرجه الإمام أحمد.

و أوجز في النقاط التالية أهم المنطلقات الإسلامية المدعمة ، في نظري ، للحوار الديني الحضاري:

١- يؤمن المسلم بصدق نبوة الأنبياء الذين تلقوا الوحي الإلهي ، مثل إبراهيم وموسى وعيسى، ثم خاتمهم محمد (عليهم الصلاة والسلام)، وكذلك بصدق أصول رسالاتهم السماوية يقول تعالى : {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (البقرة:١٣٦)

٢- يلبي الإسلام جميع جوانب الحياة الإنسانية، المادية والعقلية والروحية بدرجات متوازنة كما قدم للإنسان منهجا حياتيا متكاملا يقوم على الربط التام بين الإيمان والقول والعمل، ولا يعترف بما يهمل فيه أحد هذه الأركان يقول تعالى { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (١٠) تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي

سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١١)}الصف.

٣- -يعد الإسلام كل عمل نافع في الدنيا لا ينتج عنه أي ضرر لفاعله أو لغيره من البشر جزءاً من عبادة الله. ولا يسأل إنسان إلا عما يفعل، وإذا ما أخطأ دون قصد، أو بقصد، ثم تاب عن ذلك توبة نصوحاً، فرحمة الله وسعت كل شيء يقول تعالى : {قُلْ إِنِّيَ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ(١٥) مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٦)} سورة الأنعام ، ويقول أيضاً : {وَإِذَا جَاءكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ(٥٤) } سورة الأنعام .

٤- يقدم الإسلام للإنسان نظاماً اجتماعياً متكاملاً، يضم في تناسق تام المصلحة العامة والمصلحة الخاصة،الدينية والدنيوية، ويرفض رفضاً باتاً الفصل بين الدنيا والدين، وبالتالى فلا يقبل المنهج الغربي العصراني (العلماني). ويستمد الإسلام هذا المنهج في عصر النبوة، حيث كان رسولنا الكريم نبيا وحاكماً لأول دولة إسلامية أسسها في المدينة المنورة، وكتب لها دستورها الذي تضمن تنظيماً دقيقاً لكل ما احتاجته من مؤسسات وقوانين عُرفت في كتب السيرة بصحيفة المدينة .

٥- الإسلام يجعل طلب العلم فريضة على كل قادر، ولم يحاربه كما يدعي البعض، ويكفي أن أول خمس آيات أنزلت منه تأمر بالقراءة وطلب العلم، قال تعال: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ

عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)}العلق . ويذهب الإسلام إلى أبعد من ذلك في تكريم العلماء فيقول رسولنا الكريم: " إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ "أخرجه ابن ماجه والترمذي. فلا وجه إذاً لمقارنة الإسلام بالكنيسة فى هذا الصدد كما يفعل دعاة العصرنة (العلمنة) من الغربيين أو المستغربين الشرقيين.

٦- تتفق الحقائق العلمية الثابتة التي توصل إليها العلم في العصر الحديث مع تفسير النصوص القرآنية الواردة فى تلك المجالات قبل أربعة عشر قرناً ، ويفسر لنا سبب التقدم العلمي الهائل الذي تميزت به الحضارة الإسلامية في عصر قوتها الأولى.

٧- أثبت الإسلام قدرته على التعامل مع كل المستجدات والمتغيرات الاجتماعية التي تطرأ على الحياة بفعل تغير الزمان والمكان بواسطة منهجه الفقهى المرن والمتعدد الوسائل (الأدلة الشرعية)، حيث يحتل العقل السليم الموضع اللائق به وبصفته مناط التكليف فى الإسلام، ويأتي في المرتبة التالية بعد القرآن والسنة لكونه أساس الاجتهاد والطريق الرئيسي للإجماع والقياس وسائر الأدلة الأخرى مثل " المصالح المرسلة وسد الذرائع، ومعرفة مقاصد الشريعة ....وغير ذلك مما يعرفه دارسو أصول الفقه الإسلامى

٨- الحرية السياسية المتمثلة فى حرية التعبير عن الرأي والمشاركة في الحكم مكفولة فى الإسلام، ومنصوص عليها فى القرآن الكريم، ومطبقة فى السنة النبوية، وسنة الخلفاء الراشدين ،يقول تعالى : {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} (١٥٩) سورة آل عمران ، وقد أرسى الإسلام بذلك القواعد الأولى لنظام " ديمقراطي" تتعدد فيه المؤسسات والاختصاصات، يأتي على قمتها مجلس الشورى أو مجلس " أهل الحل والعقد " حسب التعبير الإسلامي.

٩- كان الإسلام ولا يزال منفتحاً على الثقافات الأخرى، وكان على المسلمين التعامل والتفاعل باستمرار مع عناصر ثقافية غربية وجدها في البلاد التي فتحها ، وأخذوا منها ما رأوا فيه فائدة، وتركوا غير ذلك دون خوف على هويتهم الإسلامية ، وعملاً بقول رسولنا الكريم " الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا "أخرجه الترمذي في العلم ، وابن ماجة في الزهد .

١٠- يوجد في الإسلام جهاز مناعة ذاتية يبدأ العمل عندما يتخطى التأثير الخارجي حدود الإيجابية وينقلب إلى تغريب ثقافي يهدد استقلال الهوية الإسلامية ، ولا يتوقف جهاز المناعة الذاتية عن العمل حتى يعيد التأثير الغريب إلى ما دون حد الخطر ، ولقد عرف النبي $ هذا الخطر قبل حدوثه فأخبرنا قائلاً : " إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا " أخرجه أبو داوود.

تضمنت هذه النقاط العشر أهم العناصر الإيجابية في التصور الإسلامي والتي تصلح لأن تكون منطلقات قوية لتفاعل وتلاقح إيجابيين بين الإسلام والغرب في العصر الحاضر مثلما كان في عصر قوة الحضارة الإسلامية التي امتدت إلى ما يقرب من ثمانية قرون.

وفي المقابل هناك بعض الملحوظات على موقف الغرب أدت ولا تزال تؤدي- في نظري - إلى تأخر حدوث الوفاق والثقة والتعاون الجاد المثمر بين الإسلام والغرب، وأوجز هذه الملحوظات فيما يلي:

١- يبدو أن كثيراً من الباحثين والسياسيين والإعلاميين فى الغرب لم يعوا بعد أن كثيراً من الباحثين المسلمين أصبحوا يتقنون قراءة ما بين السطور وما تتضمنه بعض العبارات من مغالطات مغلفة بغلاف يظهرها في مظهر الحقائق الثابتة، وأن هؤلاء المسلمين قادرون على الرد المنهجى، والدليل على ذلك استمرار كثير منهم في تكرار ذات المغالطات الموروثة عن العصور الوسطى، والتي ثبت خطؤها عند كثير من الباحثين الجادين، أيضا في الغرب[1]. فلا بد من مراجعة جادة لهذا الموقف غير المنصف الذى لا يشجع على الحوار.

٢- لعل الغرب لم يدرك بعد أن مرحلة الانبهار اللامحدود التي سادت لفترة طويلة بين المسلمين قد انتهت إلى الأبد، وحل محلها الرغبة الملحة في المساواة التامة، والاحترام المتبادل بين الطرفين.

٣- للمسلمين وجهة نظر خاصة في تقييم التقدم العلمي الحديث حسب المفهوم الغربي، فيرى المسلمون أن التقدم العلمي الحديث قد اندفع في الاتجاه المادي مهملاً الجانب الروحي في الإنسان، كما أن الغرب قد اقتطع لنفسه النصيب الأعظم من ثمار هذا التقدم، ولم يترك لغيره سوى الفتات الذي يجعلهم دائماً مرتبطين اضطراراً بالغرب.

([1]) انظر : التوحيد والنبوة في حوار المسيحية والإسلام - للسيد الشاهد – ط. بيروت ١٩٩٤

٤- إن الربط المتعسف بين التقدم العلمي وعصرنه (علمنة) الحياة العامة يكشف عن محورية فكرية غربية يريد الغرب فرضها على الغير دون اعتبار لاختلاف المنطلقات والتصورات الدينية والثقافية للغير، إن البحث الموضوعي في التاريخ الإسلامي يثبت بالقطع التلازم بين القوة السياسية وقوة تغلغل العقيدة وهيمنتها على الحياة العامة في العالم الإسلامى.

وفى المقابل فقد بدأ تصدع أركان الدولة الإسلامية مع بداية انحراف نظام الحكم عن هذا المنهج وخضوعه للأهواء والرؤى الشخصية والاندفاع في فصل الأمور العامة في مجال السياسة والاقتصاد والتشريع عن الدين، وقصره على الأمور الفردية الخاصة.

٥- مما يؤسف له حقاً أن نجد الغرب يحتفي بكل من يتجنى ويتطاول على الإسلام بغير الحق، ويضفي عليه ما لا يستحق من ألقاب التكريم، فهو مفكر حر شجاع، وثائر على مظاهر التخلف المرتبط بالدين، وتنهال عليه الجوائز التقديرية من أكبر المؤسسات الأدبية، ويفسح له مجال التدريس في الجامعات الأوربية رغم ارتفاع نسبة البطالة بين الأكاديميين من الأوروبيين وما يستتبع ذلك من وسائل الحماية باهظة التكاليف ......إلخ.

لقد أصبح التطاول علي الإسلام أسرع وأقصر الطرق إلى الشهرة وكسب العيش في الغرب، رغم أن هؤلاء الذين أصبحوا فجأة من كبار المفكرين الأحرار والمناضلين المغاوير، كانوا قبيل هذا التطاول ضمن المغمورين من متوسطي الكفاءة العلمية.

٦- لقد أثبتت التطورات السياسية في العقود الأخيرة أن حماس الغرب لتطبيق الديمقراطية وحقوق الإنسان له حدود جغرافية وثقافية، فعلى سبيل المثال، عندما شرعت حكومة طالبان الجديدة في أفغانستان في تطبيق تعليمات متشددة على السيدات قامت منظمات حقوق الإنسان والمنظمات النسائية بالمظاهرات المنددة لتلك الإجراءات، والتي طالبت فيها الحكومة الأفغانية بالرجوع عن تلك القرارات (الظالمة).

بينما كان رد فعل هذه المنظمات في غاية التواضع عندما كانت الاعتداءات الصربية والكرواتية الهمجية تحصد الآلاف من النساء والأطفال والرجال العزل من المسلمين فى البوسنة والهرسك على بعد بضعة أميال، وعلى مسمع ومرأى من العالم الغربى المتحضر- نصير حقوق الإنسان- وكذا ما حدث أخيراً في أبي غريب وكثير من مدن العراق ،كل ذلك وعلى مدى سنوات طويلة سيبقى في ذاكرة الأجيال القادمة من المسلمين.

٧- إن تخوف الغرب من نظام حكم إسلامى قد يجد مبرراً له في النماذج السلبية الموجودة في بعض الدول الإسلامية، إلا أن النظرة الموضوعية لنظام الحكم الإسلامي الصحيح سوف تقوض كل أساس لهذا التخوف ويكفي لذلك أن تعاد قراءة التاريخ الإسلامي من جديد بموضوعية وتجرد صادق، خاصة تاريخ الحكم أثناء الخلافة الراشدة.

٨- إن أكثر ما يقلق المسلمين في الآونة الأخيرة هو تركيز الإعلام الغربي بكل وسائله على إظهار الإسلام فى صورة العدو الجديد الذى يهدد الحضارة الغربية الحديثة، إتباعاً لمخطط عدائي صريح موجه ضد

المسلمين، ترعاه جهات مخضرمة في العداء للإسلام، وعلى رأسها مؤسسات صهيونية ذات نفوذ مالي وسياسي وإعلامي في الغرب. والإسلام بريء من هذا الاتهام الباطل ذي الأهداف المعروفة لكل مطلع في هذا المجال.

نقاط تلاق بين الإسلام والغرب:

رغم ما ذكر من نقاط اختلاف، ونقاط نقد، وتحفظات من جانب المسلمين على موقف الغرب من الإسلام في الماضي والحاضر، إلا أنني أجد نقاط التقاء أساسية وعديدة، لا تساعد فقط على إنجاح الحوار بين الإسلام والغرب بل يمكن أن تكون إكمالاً وتحدياً بناء للحضارة الغربية الحديثة، **أوجز هذه النقاط فيما يلي:**

١- أولاً وقبل كل شيء لم يكن الإسلام يوماً ما عدواً للحضارة الغربية، القديمة أو الحديثة، فضلاً عن قناعة المسلمين بوجود وضرورة وجود علاقات ثنائية متبادلة فى شتى المجالات، خاصة الثقافية والحضارية بين الإسلام و الغرب.

٢- كل من الإسلام والحضارة الغربية يشجع البحث العلمي، ويؤمن بضرورة تطوير حياة الإنسان إلى الأفضل، إلا أن الإسلام يفرض ضوابط خلقية واجتماعية للبحث العلمي من شأنها أن تبقي على العلم خادماً للإنسان كي لا ينقلب عليه فيدمره، إلى جانب ضرورة الحفاظ على التوازن الطبيعي بين الإنسان والبيئة بكل عناصرها الطبيعية.

٣- كل من الإسلام والغرب يحترم ويحمي الملكية الفردية، ويسعى إلى تحقيق أفضل استثمار للطاقات والموارد الطبيعية ويشترط الإسلام ألا

يأتي ذلك على حساب فئة من البشر أو عنصر من عناصر الطبيعة، لذلك حرم الربا وأحل البيع، كما حرم الإسراف في استنزاف الموارد الطبيعية.

٤- كل من الإسلام والغرب يؤيد ويحمي التعددية في الحكم، وحرية التعبير عن الرأي، الإسلام لا يعتبر المساس بالشعور الديني أو الأخلاقي للآخرين جزءاً من حرية الفكر أو التعبير عن الرأي فحسب، بل هو تعدٍ على حقوق الآخرين، يستحق فاعله العقاب العادل، وللإسلام تصور خاص عن التعددية، يتمثل في مجلس للشورى يضم ممثلين عن كل جماعات الأمة، يسمون أهل الحل والعقد، وقد اختلفت آراء الفقهاء فى مدى إلزامية رأي هذا المجلس، فمنهم من رأى أنه ملزم للحاكم، ومنهم من ذهب إلى أنه غير ملزم، والراجح أنه ملزم .الأحكام السلطانية للماوردي ص ٥- ٧.

٥- استحدث الإسلام مؤسسة اجتماعية جديدة تعمل بالتعاون مع المؤسسات القانونية والأمنية المعروفة، على حفظ النظام فى الأماكن العامة والأسواق، تسمى "هيئة الحسبة" ومن أهم أهدافها درء الأسباب التي تؤدى- إذا أهملت- إلى وقوع المخالفات القانونية في الأماكن العامة مثل مخالفات الآداب، ومحاولات الغش بشتى أنواعه التجارية والإدارية، وما شابه ذلك من أمور قد تخفي على الجهات التقليدية المسئولة.

٦- يحرص الإسلام- مثل الغرب - على ضرورة احترام وتطبيق حقوق الإنسان، ويؤكد الإسلام على ضرورة أن يشمل ذلك كل البشر بقدر متساو، وأن يراعى ذلك في حالات الحرب أو السلم، كما يشهد

بذلك كثير من الآيات القرآنية ، وأحاديث الرسول الكريم ووصايا الخلفاء الراشدين. يقول تعالى : {وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ} (١٩٠) سورة البقرة ، ويقول عز من قال : {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} (٨٧) سورة المائدة ، ويقول أيضاً : {وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (٦١) سورة الأنفال .

٧- المحافظة على سلامة البيئة واجب شرعي على كل مسلم لأنه مستخلف من الله في الأرض لأعمارها ، وسوف يحاسب الإنسان على كل ما جناه في حق البيئة التي خلقها الله وسخرها لخدمة الإنسان، فالمحافظة عليها واستثمارها بما ينميها ويزيدها قوة هو من واجب شكر النعمة ، وفي القرآن الكريم آيات عديدة تؤكد هذا الواجب الشرعي ، يقول تعالى : {وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ} (٦٠) سورة البقرة. وقد روي عن الرسول الكريم $ أنه قال: " إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ ، فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا " أخرجه البخاري في الأدب المفرد.

٨- يحرم الإسلام كل أنواع الظلم الاجتماعي، ويؤكد المساواة التامة بين البشر من حيث أصولهم، على اختلاف ألوانها وألسنتهم وأجناسهم ومستوياتهم الاجتماعية ، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا

خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (١٣) سورة الحجرات ، كما أنه وإن لم يحرم الرق بنص شرعي صريح، إلا أنه حبب في عتقهم، وجعله من كفارات الكبائر ، يقول تعالى : {وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ(١٢) فَكُّ رَقَبَةٍ (١٣) } سورة البلد .

٩- يتضمن مبدأ المساواة التامة بين البشر من حيث أصولهم تصوراً خاصا لما يسمى " قضية المساواة بين المرأة والرجل" فمما لاشك فيه أن وضع المرأة في كثير من البلاد الإسلامية، الذي يرجع إلى عادات وتقاليد جاهلية يرفضها الإسلام، يحتاج إلى مراجعة موضوعية عادلة تعطي المرأة حقها الشرعي الذي قسمه الله لها، متفقاً مع طبيعتها التي تختلف بلا شك في بعض الجوانب عن طبيعة الرجل، إلا أن هذا الاختلاف، كما أنه لا يبرر بأية حال سلب حقوقها الطبيعية والشرعية، لا يعفيها من القيام بواجباتها التى تتفق مع طبيعتها وفطرتها التي فطرها الله عليها، مثل واجب الأمومة الذي لا يدانيه في الأهمية أي وجب آخر لرجل أو امرأة، ويؤكد ذلك عديد من آيات الذكر الحكيم ، يقول تعالى : {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكُيمٌ} (٢٢٨) سورة البقرة، ويقول تعالى : {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ

وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا} (٣٤) سورة النساء ، وكثير من الأحاديث الشريفة ، قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ ". أخرجه الترمذي وغيره .

وصدق الشاعر حين قال :

"الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعباً طيب الأعراق "

ومن حيث المبدأ ، لم يحرم الإسلام على المرأة ممارسة أي عمل شريف لا يجبرها على تعدى حدود الشرع الخلقية ، من حيث الملبس أو الاختلاط المشبوه مع الرجال غير المحارم.

وأفضل الأعمال بالنسبة للمرأة وأبعدها عن الشبهات، خارج المنزل، هي الأعمال التي تخص النساء والأطفال خاصة في مجال الطب والتمريض والتربية ، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك تحريم عملها في غير هذه المجالات طالما روعيت الضوابط الخلقية الشرعية المتفق عليها.

١٠- يدعو الإسلام (مثل المسيحية) إلى التسامح ويرفض كل أساليب الإكراه في الدين أو التعصب العرقي أو غير ذلك. قال تعالى: {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ } (٢٥٦) سورة البقرة.

١١- يدعو الإسلام، كما تدعو المسيحية ، إلى التواد ، والتراحم ، والتكافل بين كل أفراد المجتمع فعَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رضي الله عنهما قَالَ :قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :"مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى".أخرجه مسلم.

ويضمن ذلك في الإسلام نظام دقيق لتوزيع الحقوقى والواجبات داخل دوائر اجتماعية تبدأ من الأسرة، ثم الأقارب، ثم الجيران، ثم البلدة، ثم تتسع إلى أن تشمل كل أفراد المجتمع، بل والأمة الإسلامية كلها بمن يعيش فيها من غير المسلمين.

ويشرف على تطبيق ذلك مؤسسات بعضها رسمي مثل وزارة الأوقاف، وبعضها خاص تمول عن طريق ما يأتيها من أموال الزكاة والصدقات بكل أنواعها، قال تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} (٦٠) سورة التوبة.

١٢- يتضمن التصور الإسلامي كلاً من الجانب التشريعي للحياة، الذي اهتمت به أيضا اليهودية، والجانب الروحاني الذى ركزت عليه المسيحية، يتجلى ذلك في إجازته للعقاب على الخطأ من جانب، وحثه على مقابلة الإساءة بالعفو عند المقدرة، بل ومقابلة السيئة بالحسنة، بمعنى أن تحسن لمن أساء إليك، وقد ورد هذا المعنى في كثير من آيات الذكر الحكيم والأحاديث النبوية الشريفة ، يقول تعالى : {وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ} (٣٤) سورة فصلت. وعَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ، أَنَّهُ قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَوْصِنِي ، قَالَ : " اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ ، أَوْ أَيْنَمَا كُنْتَ " ، قَالَ : زِدْنِي ، قَالَ : " أَتْبِعْ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا " ، قَالَ : زِدْنِي ، قَالَ : " خَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ "..أخرجه أحمد والطبراني .

١٣- إن الحرية الإنسانية الحقيقية لا تتحقق في أجل معانيها إلا إذا أفرد الإنسان ربه بالعبودية الخالصة، لأنه بذلك لا يكون عبدا لأي إنسان، أو لأي مخلوق آخر فى الطبيعة ، يقول تعالى : {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ} (٥) سورة البينة ، و عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : سَأَلْتُ أَوْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الذَّنْبِ عِنْدَ اللَّهِ أَكْبَرُ؟! قَالَ :أ"َنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ" متفق عليه . فهذه الطبيعة مسخرة للإنسان طالما هو يحسن استثمارها، وإعمارها كما أمره خالقه([1]).

وبعد... أرجو أن أكون قد وفقت إلى إيجاز أهم النقاط التي تتعلق بموضوع هذا البحث المتواضع الذى حاولت فيه التعريف بأهم نقاط الاختلاف، ونقاط التلاقى بين الإسلام والغرب وكذلك المنطلقات الإسلامية التى تصلح لأن تكون كلمة سواء، وقاعدة مشتركة يبنى عليها حوار بناء يحفظ لكل طرف حقه فى الاحتفاظ باستقلاليته وهويته الدينية والحضارية، دون المساس بحق الآخر فى الاستقلال الدينى والحضاري.

فعندما كانت السيادة الإسلامية في أوج قوتها، خاصة في العصور الوسطى المسيحية، أغفلت التطورات الجذرية التي طرأت في الجانب الآخر وهو الغرب.

([1]) التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام للسيد محمد الشاهد

وقد حدث الشيء نفسه للدولة المغولية، ومن بعدها الدولة العثمانية، ولم تختلف الحال عن ذلك بالنسبة للدول الأوربية الاستعمارية في العصر الحديث وفي كل تلك الحالات كان الانحطاط الحضاري النتيجة المنطقية لغرور القوة والعظمة، ولم تتعلم اللاحقة من السابقة فذاقت كلها ذات المصير، وإنْ كان ذلك بنسب متفاوتة، فهل نتعلم نحن اليوم مسلمون وغير مسلمين من دروس التاريخ؟!!!

إنني على ثقة تامة أن كلاً من المجتمعين الإسلامي والغربي يمكن أن يكمل أحدهما الأخر ويصلا يداً بيد إلى حياة أكثر أمناً وسلاماً وعدلاً ورخاءً.

فعند أبي داوود سَأَلَ جُبَيْرُ بنُ نُفَيرٍ ذا مُخبرٍ الحبَشي رضي الله عنه عَنِ الْهُدْنَةِ، فَقَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يَقُولُ : " **سَتُصَالِحُونَ** الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا فَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ فَتُنْصَرُونَ وَتَغْنَمُونَ وَتَسْلَمُونَ ثُمَّ تَرْجِعُونَ ".....أخرجه أبو داوود في سننه وصححه الألباني

إذاً الهدنة (المصالحة الآمنة) ممكنة من حيث الاستقراء الذي طرحناه عبر هذه الأطروحة ، وهي قادمة لا محالة من الناحية الشرعية حيث أخبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح ، ونحن نؤمن بما قاله صلى الله عليه وسلم إيماناً راسخاً ، ونستشهد على ذلك بما دار بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين عدي بن حاتم رضي الله

عنه ، فعَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ رضي الله عنه قَالَ : بَيْنَا أَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَشَكَا إِلَيْهِ الْفَاقَةَ ثُمَّ أَتَاهُ آخَرُ فَشَكَا إِلَيْهِ قَطْعَ السَّبِيلِ ، فَقَالَ : "يَا عَدِيُّ ، هَلْ رَأَيْتَ الْحِيرَةَ "؟. قُلْتُ : لَمْ أَرَهَا ، وَقَدْ أُنْبِئْتُ عَنْهَا . قَالَ : "فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيَنَّ الظَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنْ الْحِيرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ لَا تَخَافُ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ" . قُلْتُ : فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَ نَفْسِي فَأَيْنَ دُعَّارُ طَيِّئٍ الَّذِينَ قَدْ سَعَّرُوا الْبِلَادَ ؟ "وَلَئِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتُفْتَحَنَّ كُنُوزُ كِسْرَى " .قُلْتُ :كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ؟. قَالَ : "كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ ، وَلَئِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيَنَّ الرَّجُلَ يُخْرِجُ مِلْءَ كَفِّهِ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ يَطْلُبُ مَنْ يَقْبَلُهُ مِنْهُ فَلَا يَجِدُ أَحَدًا يَقْبَلُهُ مِنْهُ ، وَلَيَلْقَيَنَّ اللَّهَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ يَلْقَاهُ وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ يُتَرْجِمُ لَهُ ، فَلَيَقُولَنَّ لَهُ : أَلَمْ أَبْعَثْ إِلَيْكَ رَسُولًا فَيُبَلِّغَكَ ؟. فَيَقُولُ : بَلَى . فَيَقُولُ : أَلَمْ أُعْطِكَ مَالًا ، وَأُفْضِلْ عَلَيْكَ ؟. فَيَقُولُ: بَلَى . فَيَنْظُرُ عَنْ يَمِينِهِ فَلَا يَرَى إِلَّا جَهَنَّمَ ، وَيَنْظُرُ عَنْ يَسَارِهِ فَلَا يَرَى إِلَّا جَهَنَّمَ " . قَالَ عَدِيٌّ : سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: " اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقَّةِ تَمْرَةٍ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ شِقَّةَ تَمْرَةٍ فَبِكَلِمَةٍ **طَيِّبَةٍ"**. قَالَ عَدِيٌّ : فَرَأَيْتُ الظَّعِينَةَ تَرْتَحِلُ مِنْ الْحِيرَةِ حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ لَا تَخَافُ إِلَّا اللَّهَ ، وَكُنْتُ فِيمَنْ افْتَتَحَ كُنُوزَ كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ وَلَئِنْ طَالَتْ بِكُمْ حَيَاةٌ لَتَرَوُنَّ مَا قَالَ النَّبِيُّ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخْرِجُ مِلْءَ كَفِّهِ. أخرجه البخاري في صحيحه .

بقي أخي القارئ الكريم أن تعرف أن عدي بن حاتم رضي الله عنه يوم أن جرت معه هذه الحادثة كان نصرانياً !!!!.

ولكن ما الكيفية المناسبة لهذا الحوار ؟

أولا: بساطة المعنى ووضوح الفكر

يستند الحوار المثمر مع غير المسلمين على البساطة فى اللفظ، والوضوح فى المعنى، واليسر فى الدين، ولهذا لم يعهد التاريخ مصلحاً أيقظ النفوس. وأحيا الأخلاق، ورفع من شأن الفضيلة فى زمن قياسي كما فعل محمد بن عبد اللهﷺ، من خلال نشاط تبين من خلاله أن فهم الدعوة الإسلامية لا يحتاج إلى مقدرة عقلية وملكات ذهنية كبيرة، وإنما يرجع ذلك إلى طبيعة هذا الدين الذى يخاطب فطرة الإنسان، ويتعامل مع ظروفه، ويلبي رغباته، ويعالج قضاياه، ويرد على تساؤلاته، ويربط في تناسق وانسجام، بين ما يتضمنه من حقائق وواقع الحياة، فمشكلات الناس وقضاياهم، يجدها الإنسان معروضة بصورة مبسطة، سهلة الفهم والاستيعاب فى القرآن الكريم، وفى سنة الرسول ﷺ.

ثانيا: حوار يستند إلي منطق العقل ويقوم على الحجة البالغة

لقد كتب الله فى سننه أن يكون منطق العقل تاج هذه الحياة الإنسانية يستطيع اكتناه غاية ما تستطيعه الإنسانية من أسرار الكون، كما كتب الله فى لوح هذا الوجود أن يقوم نبي الإسلام داعياً إلى الحق بمنطق العقل هو ومن اتبعه.

وقد جعل الإسلام العقل حكماً في كل شيء، فمن ربى على التسليم بغير عقل، والعمل بغير فقه، فهو قاصر الإيمان، حتى لو كان عمله صالحاً، فليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما

يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله وترتقي نفسه بالعلم، فيعمل الخير لأنه يعرف أنه خير ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته.

والحوار يجب أن يحترم العقل الإنساني ، ويقدر الفكر البشري ويضع الحجج العقلية والأساليب المنطقية على رأس طرق التفاهم والنقاش والجدل المفيد.

وما أكثر الآيات القرآنية التي تطلب من الإنسان أن يفكر ويتدبر، ويطلق عقله ليستنبط به، ثم يعتبر من خلال النظر إلى ما حوله من ظواهر طبيعية وحقائق علمية، يؤكد ذلك ما قاله الله تعالى: { كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} (٣٢) سورة الأعراف ، وقال : {وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ } (١٧٤) سورة الأعراف ، وقال : { كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} (٢٤) سورة يونس، وقال : { كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} (٢٨) سورة الروم.

وتشير كافة الأدلة والبراهين على أن الإسلام دين يقوم على المنطق، ويستند إلى البرهان في مخاطبة الناس جميعا المسلمين منهم وغير المسلمين، وقد أمر الله بالمحافظة على العقل لعظم شأنه وضرورة الحاجة إليه، لأن فقده يعنى فقد شخصية الإنسان، ولأن الإخلال به يؤدي إلى التخبط والضلال، فحرم كل ما يؤثر عليه من المسكر والمفتر، ووضع عقوبة قاسية لمن ينتهك حرمته.

والحوار مع غير المسلمين يجب أن يستبعد أسلوب الأهاجة والإثارة، لأن هذا الأسلوب وإن حقق بعض أغراضه لدى جماهير

المسلمين، إلا أنه لا يصلح لمخاطبة غير المسلمين، ولعله من غير المنطقي مخاطبة غير المسلمين بالحجج القرآنية والنهج النبوى، والسبيل الوحيد للحوار معهم هو الأدلة العقلية، والأمثلة الحياتية، والحجج المنطقية

ثالثا: الحوار بالكلمة الطيبة والأسلوب الحسن

الحوار بالكلمة الطيبة يأتى فى مقدمة طرق التفاهم مع غير المسلمين،لأن هذه الكلمة هى التى تحمل للناس البشرى، وتأخذ بأيديهم إلى طريق الحق والصواب، ولا تسيء إلى أحد، ولا تعنف أحداً، وهى الكلمة الرقيقة التي تلمس القلوب فترق لها، وتخالط النفوس فتهش لها وتفرح بها، وهى البلسم الشافي يداوى الجروح، ويخفف الآلام، ويشفي النفوس.

وإمعانا في التسامح والرفق والرحمة والصبر حث الإسلام على التحلي بحسن الخلق، وسماحة النفس، ولين القول، والإعراض عن اللغو فى الحديث، وعدم التجاوز فى القول، وقد نهج محمد بن عبد الله ﷺهذا النهج، مجسداً كل معانيه، سواء مع المسلمين أو غير المسلمين ملتزماً في ذلك بأوامر الله جل وعلا الذى حثه على اللين والرقة فى معاملته للجميع.

رابعا: التدرج المرحلي في الحوار.

التدرج هو واحد من أبرز المناهج المناسبة للحوار بين المسلمين وغيرهم،لاسيما أصحاب الديانات السماوية الأخرى نظرا لوجود مساحة مشتركة من التفاهم بين الإسلام والعقائد الأخرى، وهنا يجب أن يبدأ

الحوار بالعوامل المتفق عليها، ويتدرج بعد ذلك حتى يصل إلى القضايا الخلافية، يجب أن تعتمد عليها وسائل الإعلام فى مخاطبة غير المسلمين.

ولعل رعاية الإسلام للتدرج هى التى جعلته يبقى على نظام الرق الذى كان سائدا فى العالم كله عند ظهور الإسلام، ولو تم إلغاؤه مرة واحدة لأدى ذلك إلى زلزلة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فكانت الحكمة فى تضييق روافده ما وجد إلى ذلك سبيل، وتوسيع مصارفه إلى أقصى حل، فيكون ذلك بمثابة إلغاء للرق بطريق التدرج (٢٠).

وبعد... وفى ضوء هذه الحقائق فإننا نستطيع أن نجمل هذه الركائز التى يقوم عليها المنهج الإسلامي في الحوار مع غير المسلمين **وذلك فى النقاط التالية:**

١- أن الحوار مع غير المسلمين ضرورة حياتية لتحقيق التفاهم والتعاون والتقارب بين المسلمين وغيرهم.

٢- نتحمل كمسلمين أهمية كبيرة في توضيح القيم الإسلامية البناءة لأصحاب الديانات والعقائد الأخرى وتصحيح الصورة الذهنية التي تروج لها الوسائل المغرضة لتشويه هذه الصورة وإحداث الفتنة بين المسلمين وغيرهم.

٣- يؤكد الحوار على تأكيد المبادئ النبيلة التى يحث عليها الإسلام لتحقيق العدل والتكافل والتضامن والخير للناس جميعاً.

الفصل الثالث
الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل

الفصل الثالث

الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل

مظاهر عناية الإسلام بالمرأة:

١- قضى الإسلام على صور الزواج التي كانت عندهم، ما عدا الصورة الصحيحة التي عليها زواج الناس حتى الآن، لما في ذلك من تكريم للمرأة، وأنها ليست متاعًا لكل من أراده.

٢- حفظ الإسلام للمرأة مكانتها، فقد كانت تورث كما يورث المتاع، فكان الابن الأكبر يرث نساء أبيه، كما يرث أنواع الميراث الأخرى، فجاء الإسلام فحرَّم ذلك.

٣- لم يكن للمرأة عندهم ميراث، فلا ترث البنت من أبيها ولا الزوجة من زوجها، ولا الأم من ابنها، ففرض الله للمرأة ميراثًا، قال الله تعالى: (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلَّ منه أو كثر نصيبا مفروضا) [النساء: ٧].

٤- نهى الإسلام عن وأد البنات، (أي قتلهن أحياءً)؛ خوفًا من أن يأتين بالفقر أو بالعار.

٥- منح الإسلام المرأة حق التعليم، فقد كان النساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يذهبن إليه، ليسألنه في أمور الدين، وكن يسألن أمهات المؤمنين، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يخطب العيد للرجال، ثم يذهب إلى النساء يخطب فيهن. وجعل الرسول صلى الله عليه وسلم طلب العلم واجبًا في حق كل مسلم رجلاً كان أو امرأة. قال صلى الله عليه وسلم : (طلب العلم فريضة على كل مسلم)

[البخاري].

٦- أجاز الإسلام للمرأة أن تعمل إذا فقدت من يعولها ويعول أولادها، أو مرض هذا العائل، ولها ذرية ضعاف، لتنفق على نفسها وعلى أولادها، فإن لم تستطع الخروج، كان على الدولة أن تتكفل بها وبعيالها، وتعمل كذلك إذا احتاج المجتمع الإسلامي إلى عملها، إذ يصبح خروجها للعمل في هذه الحالة فرض عين عليها لا يحل لها التخلف عنه.

٧- وجعل الإسلام رضا المرأة شرطًا لصحة الزواج، فلا يستطيع أحد أن يجبر المرأة على أن تتزوج بمن لا ترضاه. قال صلى الله عليه وسلم: (لا تُنكح الأيِّم (الثيب) حتى تُستأمر، ولا تُنكح البكر حتى تُستأذن) [البخاري].

٨- ولم يفرق الإسلام بين الرجل والمرأة على أساس النوع، إنما التفاضل بينهما فيما فضل الله به بعضهم على بعض، أما فيما دون ذلك، فالرجل والمرأة سواء لا فضل لأحدهما على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح، قال تعالى: {من عمل صالحًا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون} [النحل: ٩٧].

مكانة المرأة في الحضارات الأخرى:

ولكي تظهر مكانة المرأة في الإسلام، فلننظر نظرة سريعة إلى مكانتها في الحضارات الأخرى. كانت مصر هي البلد الوحيد الذي نالت فيه المرأة بعض حقوقها قديمًا، إذ كان للمرأة أن تملك، وأن ترث، وأن تقوم على شئون الأسرة في غيبة الزوج، ومع ذلك فقد كان الزوج هو

السيد عليها ، وكان ينظر إلى المرأة على أنها وسيلة للتمتع الجسدي تفوق ما سواها من إمكانات بنَّاءة خلقها اللّه في المرأة.

وكانت المرأة عند الصينيين لا قيمة لها ، ويسمونها (بالمياه المؤلمة)، وهي شَرٌّ في بيت الرجل يتخلص منه متى شاء، وإذا مات زوجها حبست في بيته للخدمة كالحيوان. وكانت المرأة في الحضارة الإغريقية لا قيمة لها ، لذلك حبسوها في البيت خادمة للرجل، واعتبروها قاصرًا لا يحق لها التمتع بأي حق، ونظروا إليها على أنها رجس من عمل الشيطان، وكانت تقدم قربانًا للآلهة عند نزول المصائب بهم.

وكان الهنود القدماء ينظرون إلى المرأة على أنها مخلوق نجس، إذا مات عنها زوجها حُرقت مع جثته بالنار، وكانت أحيانًا تدفن وهي حية ، وإذا كانت زوجة فللزوج أن يفعل بها ما يشاء من سَبٍّ وضرب وشتم وغير ذلك.

وكان حال المرأة عند الرومان كحالها عند اليونان، بل أقبح حالاً ، فهي أداة للإغواء، وهي تُباع وتُشترى، ولزوجها عليها السيادة المطلقة ، وللزوج أن يتزوج من النساء ما يشاء ، وتتعرض لشتى أنواع التعذيب، وتكلَّف ما لا تطيق.

وفي بلاد الفرس، كانوا يذلون المرأة ويُعدونها سبب انتشار الفساد ، ولذا كانت تعيش تحت أنواع كثيرة من ظلم الناس، وتقع تحت سلطة الزوج المطلقة ، فله أن يحكم بقتلها ، وأن يتزوج من النساء غيرها ما يشاء دون قيد أو شرط.

وكـان اليهـود يحمّلـون المـرأة إثـم إغـواء آدم وإخراجـه مـن الجنـة، وهـي عندهم في المحيض نجسة، وكل ما تلمسه نجس، ولهم الحق في بيعها وحرمانها من الميراث.

وكانت المرأة عند النصارى وسيلة الشيطان، ويجردونها من العقل، وهي منكر، وكانت كنيسة روما تنفي وجود الروح في المرأة، وهي عندهم نجسة، وترتب على ذلك التحذير من الزواج بها، فلجأت النساء للأديرة وحياة الرهبنة، وكان هذا الوضع في العالم المسيحي حتى جاء عصر النهضة الحديثة.

وكانت المرأة عند العرب قبل الإسلام جزءًا من متاع الرجل وثروته، وتورث كما يورث المتاع، والابن الأكبر يرث نساء أبيه، وليس لها ميراث، وفي حيضها تعزل عن كل شيء؛ لأنها تعد نجسة، وإذا مات عنها زوجها تدخل في مكان منعزل من البيت وتظل فيه عامًا كاملاً، لا تلبس إلا قديم الملابس، وكانت قمة امتهانها تتمثل في البغاء ونكاح المتعة وغيرها، ومن أقبح العادات عند العرب قديمًا قتل البنات وهن أحياء.

سادسًا: المساواة بين الناس:

كان العربي يؤمن بنظام الطبقات، وكانت نظرته للإنسان على أنه إما سيد وإما عبد، وكان يؤمن بالدم والنسب أساسًا للتفاضل بين الناس، فجاء الإسلام، وألغى نظام الطبقات، وجعل أساس التفاضل التقوى والعمل الصالح، قال تعالى: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من

ذكر أو أنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير} [الحجرات: ١٣].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم (يأيها الناس إن ربكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى) [أحمد].

سابعًا: العالمية:

كان العربي يعيش في الجزيرة العربية ضعيفًا يخاف قوة الفرس والروم، ويقبل راضيًا مختارًا أو كارها أن يعيش في منطقة خاضعة للفرس أو الروم، فكان العربي ينظر إليهم نظرة رهبة، وقد عَبَّر عن ذلك عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه- قائلا: إنها الروم وبنو الأصفر حدٌّ حديد، وركنٌ شديد.

وقد كانت نظرة الفرس والروم للعرب نظرة احتقار وازدراء، وهذا ما عبر عنه أحد ملوك الفرس في الرسالة التي وجهها إلى جيش المثنى بن حارثة، قائد جيش المسلمين لغزو الفرس، قال فيها: إني قد بعثت إليكم جندًا من أهل فارس، وإنما هم رعاة الدجاج والخنازير، ولست أقاتلك إلا بهم.

فجاءه رد المثنى بن حارثة: إنما أنت أحد رجلين، إما باغٍ فذلك شر لك وخير لنا، وإما كاذب فأعظم الكذابين عقوبة وفضيحة عند الله وفي الناس الملوك، وأما الذي يدلنا عليه الرأي فإنكم إنما اضطررتم إليهم، فالحمد لله الذي رد كيدكم إلى رعاة الدجاج والخنازير، فانزعج الفرس من كتابه هذا انزعاجًا شديدًا. إن الإسلام

جعل العرب ينطلقون شرقًا وغربًا، يفتحون البلاد لنشر الإسلام وتكوين الدولة الإسلامية العالمية.

التكافل الاجتماعي في الحضارة الإسلامية

لقد وضع الإسلام نظامًا دقيقًا يحقق العدالة الاجتماعية بين المسلمين، ويشيع بينهم جوًّا من المحبة والمودة والرحمة والتعاون والإيثار. والمال من الأشياء الهامة التي لها دور رئيسي في تحقيق التكافل الاجتماعي بين المسلمين، والإسلام لا يحارب الغنى، ولا ينتقص من ثروة الأغنياء، ما دامت هذه الثروة قد جاءت بطريق مشروع وأُدي حق الله فيها.

وهناك كثير من التشريعات المرتبطة بإنفاق المال، وكلها تعمل على توثيق التعاون والترابط والمودة والمحبة بين المسلمين، ومن هذه التشريعات: الزكاة، والصدقات، فالزكاة والصدقات يخرجها الرجل طهارة لماله، وإحساسًا بأخيه المسلم الفقير، ومعاونة له على مشاق الحياة وإدخال السرور على قلبه، فتتحقق المودة بين الفقير والغني، وتختفي الأمراض القلبية من المجتمع من حقد وحسد، ومنها الكفارات، فهناك كفارات مالية، مثل كفارة اليمين، وكفارة الظهار، وغيرهما.

ومن الكفارات الإطعام الذي يوثق الحب والإخاء بين المسلم وأخيه، ومنها الولائم والهدايا والهبات والوصايا، وكلها أمور تقضي على الأنانية بين الناس، وتزيل الكراهية من النفوس، وتساعد على التعاون على البر والتقوى.

ومنها كفالة اليتيم ورعاية الأرامل، فهذا اليتيم ليس له أحد يرعاه بعد فقد والديه إلا المجتمع المسلم والحاكم المسلم، فإذا نشأ هذا اليتيم في أحضان هذا المجتمع، ووجد من يرعاه ويتولاه حتى يقوى على رعاية نفسه؛ نشأ على حب هذا المجتمع، والتفاني من أجله، مستعدًّا للموت في سبيل الدفاع عنه والأرملة إذا وجدت من يرعاها ويتكفلها؛ أحبت مجتمعها، وشكرت الأيدي التي امتدت لها، وكان ذلك صيانة لها من الانحراف.

وهناك أمور أخرى كثيرة، مثل الوقف والقرض والعارية، تحقق التكافل بين أفراد المجتمع المسلم، فالرجل الذي يوقف ماله لبناء مسجد أو مستشفي أو مدرسة، أو يوقفه لمساعدة أقربائه، إنما يحب مجتمعه ويضحي من أجله، ويحبه الناس ويذكرونه بالخير، وهذا المقرِضُ الذي يُقْرِض أخاه المحتاج ويعينه، ويساعده إنما يفرج عنه كُربة من كُرب الدنيا، وهذا الذي يُعير أخاه ما يحتاجه، ثم يسترده بعد الانتفاع به، إنما يشيع بينه وبين إخوانه المحبة والتعاون والإيثار.

حرص الشريعة على سلامة المجتمع وطهارته

أكد الإسلام حرصه على سلامة المجتمع وطهارته ورقيه، وقد ظهر ذلك واضحًا من خلال بعض التشريعات الاجتماعية والأخلاقية، مثل:

- المعاملات:

أحلَّ الإسلام البيع، وفصَّل أحكامه وشروطه وأركانه، والحلال منه والحرام، فأحل منه ما كان المجتمع محتاجًا إليه وفيه

نفعهم، وحرَّم ما كان ظلمًا وأكلاً لأموال الناس بالباطل، كما حرَّم الإسلام الربا لما فيه من أخطار ومضار كثيرة، فهو يسبب العداوة بين الناس، ويقضي على التعاون فيما بينهم، ويؤدي إلى وجود طبقة لا عمل لها إلا أن يتزايد مالها على حساب الآخرين.

ومجَّد الإسلام العمل وحث عليه؛ لأنه وسيلة لإعمار الكون ورخاء الأمة، كما حث على القرض الحسن لمن احتاج إلى المال، وعمل على حفظ الدَّين بكتابته والإشهاد عليه، وحث المقترض على رد دينه، وأمر بضرورة الوفاء بالعهد واحترام العقود، كما أوجب الإسلام ضرورة إبداء شهادة الحق وعدم كتمانها، وحرم قول الزور، وحرَّم الغش في الكيل والميزان، وأمر بالعدل، وحث عليه، وجعله أساسًا من أسس الحكم في الإسلام، لما له من أثر في راحة الناس واطمئنانهم على حقوقهم.

ـ الحدود والقصاص:

لقد حرَّم الإسلام الإفساد في الأرض كسفك الدماء، وسرقة المال وغصبه، وانتهاك الأعراض، وقذف المحصنات، وقطع الطريق، وغيرها كثير، فجاءت الحدود الإسلامية لتكون مانعًا من ارتكاب هذا الفساد، وصونًا للمجتمع، فكان للسرقة حد هو قطع اليد، وللزنا حد هو الجلد مائة جلدة وتغريب عام من البلد إن كان غير متزوج، وإن كان متزوجًا فالرجم حتى الموت، وحد القتل العمد هو القصاص وهو قتل القاتل، إلا أن يرضى أهل القتيل بالدية فيأخذونها ويعفى عن القاتل، أو ما اصطلحوا عليه.

ولا تقام الحدود إلا بالبينة والتثبت، والأصل أن تلغى الحدود بالشبهات، ومن الأمور المقررة أن القاضي إن أخطأ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة، كما أن إقامة الحدود من مسئولية الحاكم المسلم، وليس للأفراد إقامة الحدود إلا من ينيبه الحاكم منهم في إقامة الحد، فإن أقام الحد أحد الناس من تلقاء نفسه؛ عُزِّر لتعديه على حق من حقوق الحاكم، وحتى لا تعم الفوضى في البلاد، وتعزيره موكول للحاكم في حدود التعزير الذي قرره الشرع.

كما أن الحدود تقام في ميدان عام يراها الناس، حتى يرتدع من يفكر فيما يوجب عليه حدًّا، ولنا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم العبرة والعظة، فلم تقم الحدود في عهده إلا ست مرات، نظرًا لتشبع القلوب والنفوس بقيم الإسلام وتعاليمه.

- الآداب الاجتماعية:

جاء الإسلام بآداب كثيرة ومتنوعة تحقق سلامة بنيان المجتمع المسلم، وتسهم في ترابطه وتعاونه مثل: إفشاء السلام، وصلة الرحم، وبر الوالدين، والأخوَّة، والتزاور، والإصلاح بين الناس، والتواضع، والنصح للمسلمين.

وحرَّم الإسلام أشياء لما لها من أثر سيئ في تفكك المجتمع وتنافره وانحلاله، مثل: الغيبة والنميمة، وقطع الرحم، وعقوق الوالدين، والاعتداء على الآخرين، والغش، والكذب، والخيانة، وشهادة الزور، والظلم، إلى آخر هذه الأمور المنهي عنها في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

أسس بناء الدولة الإسلامية الأولى في المدينة

إن أول مجتمع إسلامي تكوَّن وتربى على الإسلام هو ذلك المجتمع الذي رباه الرسول الكريم صلى اللّه عليه وسلم :، وهو المجتمع المثالي لأي مجتمع

وقد أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم على عدة أسس، هي:

بناء المسجد:

لقد كان أول شيء قام به الرسول صلى اللّه عليه وسلم بعد قدومه إلى المدينة المنورة هو بناء المسجد، وقد كان للمسجد أثره الكبير في إقامة المجتمع الإسلامي على آداب الإسلام وتعاليمه، فلم يكن المسجد مكانًا لأداء الصلاة فقط، وإنما كان مكانًا للتربية وللعلم وللقيادة وللحكم وللمناسبات الإسلامية. فقد كان الرسول صلى اللّه عليه وسلم يعلم المسلمين في المسجد أحكام الإسلام وتعاليمه وآدابه. وكان صلى اللّه عليه وسلم يقضي بين الناس في المسجد، وكانت تُعقد فيه ألوية الحرب وتوجيه الرسل إلى الملوك، وإدارة شئون الدولة الإسلامية، وكان المسجد مكانًا لعلاج المرضى وإسعافهم سواء في وقت السلم أو الحرب، وهكذا يظهر دور المسجد في بناء الدولة الإسلامية وحضارتها.

المؤاخاة بين المسلمين:

لقد كان الأساس الذي أرساه الرسول صلى اللّه عليه وسلم لبناء المجتمع الإسلامي في المدينة، بعد بناء المسجد هو المؤاخاة بين المسلمين، وهو عمل بدأه بين مسلمي مكة قبل الهجرة.

ولم يكن المهاجرون يملكون شيئًا بعد أن هاجروا إلى المدينة، فقد تركوا أموالهم وأولادهم في مكة، فآخى الرسول صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، وقامت المؤاخاة على أسس مادية كالمشاركة في المال والثروة والتوارث فيها، بالإضافة للأسس المعنوية كالولاء والمناصرة، وظل هذا التوارث بسبب المؤاخاة قائمًا حتى غزوة بدر الكبرى في السنة الثانية للهجرة، عندما نزل قوله تعالى: {وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله إن الله بكل شيء عليم} [الأنفال: ٧٥] فأصبح التوارث بسبب القرابة والرحم.

وقد أحب الأنصار المهاجرين حبًّا شديدًا، وآثروهم على أنفسهم، فأثنى الله عليهم، قال تعالى: {والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون} [الحشر: ٦]. وهذه المحبة التي قامت بين المسلمين كانت نعمة من الله عليهم، فقد جعلت المسلمين أسرة واحدة، ومجتمعًا واحدًا.

المعاهدة بين المسلمين وغيرهم:

أصبح سكان المدينة بعد المؤاخاة بين المسلمين جماعتين فقط: جماعة المسلمين، وجماعة غير المسلمين وأغلبهم من اليهود، فوضع الرسول صلى الله عليه وسلم دستورًا وميثاقًا للعلاقة بين المسلمين وغيرهم، وكانت هذه المعاهدة من أعظم المظاهر الحضارية في الحياة السياسية والاجتماعية التي جاء بها الإسلام لبيان الحقوق والواجبات التي على المسلمين وعلى غيرهم بصورة لم تعهدها شبه الجزيرة من قبل.

الرسول صلى الله عليه وسلم القدوة:

كان الرسول صلى اللّه عليه وسلم هو قائد المجتمع المسلم، وهو الحاكم القدوة، فكان الرسول صلى اللّه عليه وسلم يستشير أصحابه في كثير من الأمور، وكان يلتزم الشورى في كل أمر لم ينزل فيه وحي من عند اللّه، حتى قال أبوهريرة - رضي اللّه عنه- : (ما رأيت أحدًا أكثر مشورة لأصحابه من رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم :) [الترمذي].

وكان صلى اللّه عليه وسلم يمازح أصحابه ويداعبهم ويخالطهم، ويجيب دعوة الحر والعبد، ويبدأ من لقيه بالسلام، ويبدأ أصحابه بالمصافحة، ويقبل عذر المعتذر، وكان يرقع ثوبه، ويخصف نعله، ويساعد أهل بيته، .... إلى آخر صفاته الكريمة (.

وقد نزل القرآن آمرًا الصحابة بالاقتداء ب الرسول صلى اللّه عليه وسلم ، قال تعالى: {لقد كان لكم في رسول اللّه أسوة حسنة لمن كان يرجو اللّه واليوم الآخر وذكر اللّه كثيرًا} [الأحزاب: ٢١].

ومن هنا اقتدى الصحابة ب الرسول صلى اللّه عليه وسلم ، وبذلك تربى المجتمع الإسلامي الجديد على القيم والأخلاق، وبهذه الأسس الراسخة، وتلك القواعد الثابتة والقيم السامية والأخلاق الرفيعة، جاءت حضارة الإسلام، فأخرجت للعالم خير أمة أخرجت للناس.

الأسرة في الحضارة الإسلامية

الأسرة هي الدرع الحصينة التي تحمي صاحبها، ولا يكون الإنسان قويًّا عزيزًا إلا إذا كان في أسرة تحصنه. والأسرة التي ينشدها

الشرع هي الأسرة الملتزمة بأوامر الله، والتي تكون نواة للمجتمع الملتزم بمنهج الله وشرعه.

الزواج أساس تكوين الأسرة المسلمة:

الزواج هو الطريق الشرعي الصحيح لتكوين الأسرة المسلمة، وقد حث الإسلام على الزواج وشجع عليه، قال تعالى: {ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون}

[الروم: ٢١].

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : (يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء) [متفق عليه].

وللزواج فوائد كثيرة أهمها:

- أنه وسيلة مشروعة للمحافظة على بقاء النسل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.
- المحافظة على الأنساب من الاختلاط، بسبب ما يترتب على النسب من حقوق وقواعد كالميراث، ومعرفة المحارم وغير ذلك.
- المحافظة على المجتمع من شيوع البغاء والزنى واللواط.. تلك الأمراض التي تهدم المجتمع.
- الزواج مسايرة للفطرة وعدم الانحراف عنها.

وسوف يؤدي الزواج ثماره المرجوة إذا توافرت فيه النية الصادقة، والقدرة على نفقات الزواج. فالمسلم يبغي من زواجه أن يعف نفسه،

ويحصن فرجه، ويكثر أعداد المسلمين، فعلى المسلم أن يصحح نيته في ذلك، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم (إن في بضع أحدكم صدقة)، قالوا: يا رسول الله، أيقضي أحدنا شهوته، ويكون له بها أجر؟). قال: (أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟). قالوا: نعم. قال: (فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر) [مسلم وأبوداود].

ولقد وضع الإسلام كثيرًا من الضوابط، حتى يحقق الزواج ثمرته المرجوة، **وهذه الضوابط هي:**

الخطبة قبل الزواج:

والخطبة مجرد وعد بالتزويج، وقد أباح الشرع الحنيف لمن يريد الزواج من امرأة أن ينظر إليها، حتى يكون على بصيرة من أمره، إن كان ينظر إليها بقصد الخطبة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما)

[الترمذي والنسائي وابن ماجه]. إلا أن الخطبة لا تحل حرامًا كان قبلها، فما يزال كلا الخاطبين أجنبيًّا، فلا يجوز للرجل أن يخلو بمخطوبته، أو يخرج معها دون محرم، ولا يجوز للرجل أن يخطب على خطبة أخيه.

فعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب) [الجماعة]. أما إذا تقدم الرجل لخطبة امرأة، ولم يرد أهلها عليه، وتقدم غيره بدون علم؛ فقبلوا الثاني، فلا حرمة في ذلك. ويستحب إخفاء الخطبة، وذلك خشية إفساد المفسدين، أو ربما لا يوفق الله

بينهما ، ويترك كل منهما الآخر ، فيسبب ذلك حرجًا للمخطوبة ، بخلاف العقد ، فإنه يجب فيه الإشهار والإشهاد.

اختيار الزوجة:

حثَّ الإسلام الشاب على أن يختار زوجته ممن تتوفر فيها عدة شروط، وهي:

الدين: فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحث على اختيار ذات الدين الملتزمة بتعاليم الإسلام وآدابه ، قال صلى الله عليه وسلم : (تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها ، وجمالها ، ولدينها ، فاظفر بذات الدين) [الجماعة].

حسن الخلق: وذلك لأنه لا يخفى على الإنسان أن بعض الصفات تنتقل إلى الأبناء بالوراثة ، وكذلك بالتربية ، فالبيت الملتزم يربي أبناءه على الالتزام والقيم الأخلاقية والطاعة.

البكر: فقد روى جابر بن عبد الله - رضي الله عنه- أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال له: (تزوجت يا جابر؟). فقلت: نعم. قال: (أبكرًا أم ثيبًا ؟). قلت: بل ثيبًا. قال: (فهلا بكرًا تلاعبها وتلاعبك، وتضاحكها وتضاحكك). فقلت له: إن عبد الله صلى الله عليه وسلم :والد جابر) هلك وترك تسع بنات، وإني كرهتُ أن أجيئهن بمثلهن، فأحببتُ أن أجيء بامرأة تقوم عليهن، وتصلحهنَّ). فقال صلى الله عليه وسلم : (بارك الله لك) [متفق عليه]. وإن كان الإسلام قد دعا إلى الزواج من البكر، فإنه لم يوجب ذلك، وقد تُفَضَّل المرأة الثيب على البكر أحيانًا كما ورد في حديث جابر السابق.

الولود: لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (تزوجوا الودود الولود ، فإني مكاثر بكم الأمم) [أبو داود والنسائي]. ومن عظمة الإسلام ورحمته، أنه إذا كان قد أمر بالزواج بالودود الولود ، فإنه أمر بالإحسان من سواها ، إذ لا ذنب لها في قَدَر قدَّره الله عليها ، وربما كان لها من الخلق والقدرات والمواهب ما يفوق ما حرمت منه.

اختيار الزوج:

وكما وضع الإسلام للرجل أسسًا يختار على أساسها الزوجة ، فإنه وضع أيضًا للمرأة أسسًا تختار على أساسها زوجها ، فلابد أن يتوفر في الرجل جميع ما يجب توفره في المرأة، دون تفرقة بينهما ، فينبغي أن **تتوفر فيه الصفات التالية:**

- أن يكون رجلاً ذا دين.
- أن يكون أمينًا ذا خلق.
- أن يكون قادرًا على تحمل المسئولية.

وهذه الصفات معلومة من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : (إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه، فزوجوه، إلاَّ تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد) [الترمذي].

ويستحب أن يكون الزوج متقاربًا في السن مع الزوجة ، فقد خطب أبو بكر وعمر، - رضي الله عنهما- فاطمة ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : (إنها صغيرة)، فخطبها علي، فزوجها له. [النسائي].

حقوق الزوج على زوجته:

ولكي تدوم المودة بين الزوجين، ومن أجل الحفاظ على الأسرة المسلمة، جعل الشرع الحنيف لكل من الزوجين حقوقًا على الآخر يؤديها إليه في رضا وسعادة، **وحقوق الزوج على زوجته هي:**

- الطاعة: فيجب على المرأة المسلمة أن تطيع زوجها فيما يأمرها به سرًّا وعلانية، ما لم يأمرها بمعصية، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم (أي النساء أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: (التي تطيع زوجها إذا أمر، وتسره إذا نظر) [أحمد].

- إجابة دعوة الزوج لها إلى الفراش في أي وقت، فإذا دعا الزوج زوجته إلى فراشه فلم تجبه، غضب الله عليها.

- ألاَّ تصوم صوم تطوع إلا بإذنه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه) [البخاري].

- المحافظة على مال زوجها وعدم الإسراف فيه: لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة، كان لها أجرها بما أنفقت، ولزوجها أجره بما كسب، وللخازن مثل ذلك، لا ينقص بعضهم أجر بعض شيئًا) [مسلم].

- تربية الأولاد تربية إسلامية وتنشئتهم على الأخلاق الفاضلة، قال صلى الله عليه وسلم: (كلكم راعٍ وكلكم مسئولٌ عن رعيته،

فالإمام راعٍ وهو مسئولٌ عن رعيته، والرجل راعٍ على أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيتها) [البخاري].

- التزين والتجمل: فمن حق الزوج على زوجته أن تتزين وتتجمل له.

وهناك، حقوق كثيرة، منها الوفاء للزوج، واحترام مشاعره، وشكر جميله، وحسن معاشرة أهله، والحداد عليه بعد وفاته، وإعانته على فعل الخيرات والطاعات من صيام وقيام وبر والديه، قال صلى الله عليه وسلم : (رحم الله امرأة قامت من الليل فصلَّتْ وأيقظتْ زوجها، فإن أبى نضحت في وجهه الماء) [أبو داود]. وغير ذلك.

حقوق الزوجة على زوجها:

وكما أن للرجل حقوقًا على زوجته، فإن لها - أيضًا- حقوقًا على زوجها، وهذه الحقوق منها حقوق مالية وحقوق غير مالية، **ومن هذه الحقوق ما يلي:**

- المهر: وهو حق خالص للزوجة، وهذا المهر لا حد لكثرته أو قلته إلا أنه تكره المغالاة في المهور، قال صلى الله عليه وسلم : (إن أعظم النكاح بركة، أيسره مئونة) [أحمد].

- النفقة: والمقصود بها أن يوفر الزوج لزوجته من الطعام والمسكن والدواء، وإن كانت غنية.

- حسن معاشرتها، فإن أول ما يجب على الزوج لزوجته أن يعاشرها معاشرة حسنة، وأن يكرمها على قدر ما يستطيع، وأن يقدم إليها ما يؤلف قلبها ويقوي رابطة المحبة بينهما.

ومن مظاهر كمال أخلاق المسلم أن يكون رفيقًا مع أهله، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (أكمل المؤمنين إيمانًا ، أحسنهم أخلاقًا ، وخياركم خياركم لنسائهم خلقًا) [الترمذي].

ومن إكرام المرأة تحمُّل ما يصدر منها ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (استوصوا بالنساء خيرًا ، فإنهن خُلِقنَ من ضِلَع أعوج، وإن أعوج شيء في الضِّلَع أعلاه، فإن ذهبتَ تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء خيرًا) [البخاري]. ومن حسن معاشرتها إدخال السرور عليها؛ لأن ذلك يولد الحب، ويشيع في الأسرة المسلمة جوًّا من المودة والرحمة، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يداعب أهله، ويسابق السيدة عائشة - رضي الله عنها- .

- صيانتها والحفاظ عليها من كل ما يخدش كرامتها ، وينبغي أن يكون الرجل معتدلاً في غيرته على أهله؛ حتى لا تفسد الحياة الزوجية وتتحول إلى عذاب، وتضيع الثقة بين الزوج وزوجته وتستحيل الحياة بينهما.

- تعليمها أحكام دينها ، وتحذيرها من المعصية ، قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارًا وقودها الناس والحجارة} [التحريم: ٦].

- ألاَّ يفشي سرها ، ، وذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم : (إن من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثم ينشر سرها) [مسلم].

- عدم الإضرار بها في أي أمر من الأمور.

- ألا يدخل الرجل على أهله ليلا إذا أطال الغيبة، كأن يكون في سفر، إلا إذا أعلمها، وهذا من أسمى الآداب الإسلامية في معاملة الرجل لزوجته، وهو أدعى لاحترام مشاعر الزوجة، والثقة المتبادلة، وأدعى لدوام الحب والعلاقة الحسنة بينهما، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إذا أطال أحدكم غيبته، فلا يطرق أهله ليلاً) [البخاري].

- العدل بين الزوجات إن كان الزوج متزوجًا بأكثر من واحدة، قال صلى الله عليه وسلم : (إذا كان عند الرجل امرأتان، فلم يعدل بينهما؛ جاء يوم القيامة وشقه ساقط) [الترمذي].

الحقوق المشتركة بين الزوج وزوجته :

- حق العشرة الزوجية واستمتاع كل من الزوجين بالآخر، فيحل للرجل من زوجته ما يحل لها منه.

- حرمة المصاهرة؛ أي أن الزوجة تحرُم على أب الزوج وأجداده وأبنائه، وفروع أبنائه وبناته، كما يحرم الزوج على أمها وبناتها، كما يحرم عليه عمتها وخالتها ما دامت في عصمته.

- ثبوت حق التوارث بينهما بمجرد إتمام العقد، فإذا مات أحدهما بعد إتمام العقد ورثه الآخر، وإن لم يكن قد دخل بها.

- ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش.

تعدد الزوجات:

تعدد الزوجات ليس ظلمًا للمرأة، بل هو عدل ومراعاة لعادات وطباع كثير من الناس، فقد كان معروفًا في اليونان، وكانوا يبيحون تعدد الزوجات بلا حساب، وأباحه بعض البابوات لبعض ملوك النصارى

بعد الإسلام، (مثل شارلمان) ملك فرنسا الذي كان معاصرًا للخليفتين المهدي والرشيد. وقد اختلفت عادات الناس في تعدد الزوجات، ولم يشذ عن إباحة التعدد إلا الأوربيون، واستبدلوا بتعدد الزوجات الشرعية، السفاح واتخاذ الأخدان.

يقول الفيلسوف الإنجليزي (سبنسر): إن الزوجات كانت تباع في إنجلترا فيما بين القرنين الخامس والحادي عشر، وإنه حدث أخيرًا في القرن الحادي عشر أن المحاكم الكنسية سنَّت قانونًا ينص على أن للزوج أن ينقل أو يعير زوجته إلى رجل آخر لمدة محدودة حسبما يشاء الرجل المنقولة إليه، وشر من ذلك ما كان للشريف الحاكم من الحق في الاستمتاع بزوجة الفلاح عند عقده عليها أربعة وعشرين ساعة. هذا إلى غير ما كان في هذه الفترة من أحكام وقرارات جائرة ظالمة للمرأة وكرامتها، فأين هذا من تكريم الإسلام وحضارته السامية للمرأة، واحترامه لها ولكرامتها وحيائها وآدميتها!!

أما بالنسبة لتعدد الزوجات في الإسلام، فإنه لم يترك هذا الأمر هكذا، بل قيده بعدد محدد وهو أربع زوجات، وبالقدرة على القيام بحقهن، وقيده بقيد أهم، وهو العدل بين الزوجات، فإن لم يستطع الرجل أن يعدل فواحدة، والإسلام لم يوجب التعدد، **وإنما أباحه لأمور كثيرة منها**:

- استحالة العشرة بين الزوجين، فيتزوج الرجل وترضى زوجته بأن تعيش مع ضرتها، ولا ترضى بالطلاق.
- عقم الزوجة، فيضطر الزوج إلى الزواج بأخرى رغبة في الولد.

- في حالات الحرب حيث يكثر النساء، فيتزوج الرجل بأكثر من زوجة، حتى لا تكثر العوانس في المجتمع، ويؤدي ذلك إلى الرذيلة.

- قد يكون الرجل ممن لا يصبرون عن النساء، والمرأة في حالة حيضها ونفاسها ومرضها لا يحل للرجل أن يأتيها مما قد يعرضه للوقوع في الفاحشة، فكان الأحسن والأليق بحاله أن يباح له الزواج بأخرى دفعًا للمضرة، والإسلام حينما أباح التعدد إنما أباحه لهذه الضرورات وغيرها مما يرفع عن المسلمين الحرج. والخلاصة أن الإسلام أتى في هذه المسألة بالكمال الذي لابد أن يعترف به دعاة المدنية الغربية وغيرهم مهما طال عنادهم.

تربية الأبناء في الحضارة الإسلامية

الأبناء نعمة من الله تعالى تستحق الشكر، وشكر نعمة الله في الأولاد يكون بتربيتهم تربية إسلامية صحيحة على المبادئ والأخلاق والقيم، قال صلى الله عليه وسلم : (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه) [البخاري].

حقوق الأبناء على الآباء:

اهتم الإسلام بتربية الأبناء اهتمامًا كبيرًا، وجعل على الآباء لأبنائهم حقوقًا، **كما جعل للآباء على أبنائهم حقوقا، وهذه الحقوق هي:**

- **اختيار الأم الصالحة:** فينبغي أن يختار الأب لأبنائه أمًّا صالحة تقوم على تربية أبنائه تربية صحيحة، بحيث يكون هؤلاء الأبناء قادرين عل حمل أمانة الإسلام، والوصول بها إلى غايتها، والدفاع عنها.

- دفع الضرر عنه، وله صور منها: التأذين في أذن المولود اليمنى وإقامة الصلاة في أذنه اليسرى. فعن أبي رافع عن أبيه قال: (رأيت رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم :، أذَّن في أذن الحسن بن عليّ - حين ولدته فاطمة- بالصلاة) [أبو داود والترمذي]. هذا سوى ما يجب على الوالد من الدفاع عن ولده وحمايته من أي خطر قد يتعرض له في دينه أو دنياه.

- تسميته اسمًا حسنًا حين ولادته، وقد بين رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أن أحسن الأسماء عبد اللّه، وعبد الرحمن، حيث قال: (إن أحسن أسمائكم إلى اللّه

عبد اللّه، وعبد الرحمن) [مسلم].

وحذر الإنسان من أن يختار لابنه اسمًا قبيحًا، فالإنسان يتضرر بالاسم القبيح ويتأذى به، كما أنه يستبشر بالاسم الحسن؛ ولما في ذلك من اقتداء بالأنبياء والصالحين.

- شرع الإسلام العقيقة عن الولد يوم السابع من ولادته إن تيسر ذلك، ويُذبح عن الولد شاتان، وشاة عن البنت، ويدعي إليها الفقراء والمساكين والأقارب والصالحون والأصدقاء، وذلك لزيادة الترابط بين المسلمين، وزيادة المحبة والأخوة، ودفعًا للأذى عن هذا الطفل، ويُسَنُّ حلق شعره قبل العقيقة.

- ختان المولود: لقول رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : (الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظافر، وقص الشارب) [البخاري]. ويختن الطفل قبل بلوغه السابعة.

- النفقة والواجبات المالية: النفقة واجبة على الأب لأبنائه ذكورًا كانوا أو إناثًا ما داموا في كفالته، وذلك حتى لا يتركهم يتعرضون للضياع والانحراف، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (كفى بالمرء إثمًا أن يضيِّع من يعول) [أبوداود].

- العدل بين الأولاد، فتفضيل بعض الأبناء على بعض يؤدي إلى إثارة الحقد والحسد والبغض؛ مما يضر بالترابط الأسري، الذي صانه الإسلام، وحافظ عليه بكل السبل.

- حق التربية والتعليم، فتربية الأبناء تربية سليمة أمانة في عنق الوالدين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن الله سائل كل راعٍ عما استرعاه، حفظ أم ضيع) [الترمذي].

حقوق الآباء على الأبناء:

فرض الإسلام على الأبناء طاعة الوالدين، والإحسان إليهما، وحسن صحبتهما، قال تعالى: {وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانًا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريمًا. واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرًا} [الإسراء: ٢٣- ٢٤]. وسئل الفضيل بن عياض عن بر الوالدين، فقال: ألا تقوم إلى خدمتهما وأنت كسلان. وقيل: ألا ترفع صوتك عليهما، ولا تنظر إليهما شزرًا (باحتقار)، ولا يريا منك مخالفة في ظاهر أو باطن، وأن تترحم عليهما ما عاشا، وتدعو لهما إذا ماتا.

ونهى الإسلام عن عقوق الوالدين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ألا أخبركم بأكبر الكبائر: الإشراك بالله وعقوق الوالدين) [الترمذي].

ومن تكريم الإسلام للأم، واعترافًا بمكانتها ودورها أن جعل حقها في البر أكبر من حق الأب، فقد جاء رجلٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأله: يا رسول الله: من أَبِرُّ ؟ قال: (أمك)، قال: ثم من ؟ قال: (أمك)قال: ثم من؟ قال: (أمك)، قال: ثم من؟ قال (أباك، ثم الأقرب فالأقرب) [الترمذي].

الترويح في الأسرة المسلمة

الأسرة المسلمة تروح عن نفسها باللعب واللهو المباح، فقد سابق النبي صلى الله عليه وسلم السيدة عائشة فسبقته، فسابقها مرة أخرى فسبقها، وقال لها: (هذه بتلك) [أبو داود].

وكان صلى الله عليه وسلم يداعبها، ويقول لها: (إني لأعلم إذا كنت عليَّ راضية، وإذا كنت عليَّ غضْبى؟). قالت: وكيف يا رسول الله؟ قال: (إذا كنت عليَّ راضية قلت: لا ورب محمد، وإذا كنت على غضبى قلت: لا ورب إبراهيم). قالت: أجل والله، ما أهجر إلا اسمك. [متفق عليه].

وقدم وفد الحبشة على رسول الله صلى الله عليه وسلم :، فقاموا يلعبون في المسجد، وروت ذلك السيدة عائشة، فقالت: (فرأيت رسول الله يسترني بردائه، وأنا أنظر حتى أكون أنا التي أسأم) [البخاري] .

وكانت جاريتان تلعبان في المسجد، وعائشة - رضي الله عنها- تنظر من فوق كتف رسول الله صلى الله عليه وسلم :، فقال صلى الله عليه وسلم : (لتعلم يهود أن في ديننا فسحة؛ إني بعثت بحنيفية سمحة) [البخاري].

ويقول حنظلة بن الربيع- رضي الله عنه- كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم :، فوعظنا فذكر النار، ثم قال: ثم جئت إلى البيت فضاحكت الصبيان ولاعبت

المرأة. فخرجت فلقيت أبا بكر؛ فذكرت ذلك له، فقال: وأنا قد فعلت مثل ما تذكر. فلقينا رسول الله صلى الله عليه وسلم :. فقلت: يا رسول الله، نافق حنظلة، فقال: (مه (أي: اسكتْ))، فحدثته بالحديث، فقال أبو بكر: وأنا قد فعلت مثل ما فعل، فقال: (يا حنظلة، ساعة وساعة، ولو كانت تكون قلوبكم كما تكون عند الذكر، لصافحتكم الملائكة، حتى تسلم عليكم في الطرق) [مسلم]. ومن اللهو المباح أيضًا في الأسرة المسلمة ما يحدث في حفلة العرس من ضرب بالدف، وإنشاد الأناشيد الإسلامية التي تحث على مكارم الأخلاق، كما في ذلك من إدخال السرور على الزوجين.

رعاية الإسلام لأقارب الزوجين

إن حرص الإسلام على الأسرة لم يقصره على الزوجين والأبناء، بل جعله عامًّا لكل ذي رحم. وأقارب الزوجين أهل للأسرة الناشئة، فأم الزوج في مقام أم الزوجة، وأم الزوجة في مقام أم الزوج، لذلك حث الإسلام الزوج على البر بأهل الزوجة، وحث الزوجة على البر بأهل

زوجها، وذلك التواد والتراحم ينمي قوة الترابط والتماسك الأسري. هذه هي بعض أسس الحضارة الإسلامية في مجال الأسرة المسلمة، التي تميزت به عن غيرها من الحضارات.

وإذا نظرنا إلى الأسرة في مدنيَّة الغرب المعاصرة نظرة سريعة، وجدنا هذه المدنية لا تحافظ على قدسية الأسرة وسلامتها كما حافظ عليها الإسلام، وحاطها بسياج من العفة والطهارة، فتشيع عندهم الفاحشة، ويكثر أولاد البغاء والزنى.

ومما يُحزن القلب أن المسلمين في ظل ضعفهم الحضاري تلقوا تعاليم الغربيين، ونظرياتهم في كثير من الأمور والأنظمة، فتعرض نظام الأسرة في المجتمعات الإسلامية لخطر التفكك والانحلال الذي ظهرت عواقبه السيئة، في سلوك كثير من الشباب، وتنكر كثير منهم لتعاليم دينهم، وظهرت في حياة كثير من أسر المسلمين سلوكيات لا تتفق مع قيم الإسلام، وتناقض ما جاءت به الحضارة الإسلامية من مبادئ سامية في مجال الأسرة المسلمة، في الوقت الذي بدأ فيه الغربيون وأعداء الإسلام يأخذون بنظم الإسلام في مجال الأسرة لما رأوا فيه من الخير لبناء المجتمع وتماسكه.

الجانب العلمي في الحضارة الإسلامية

أنزل الله - عز وجل- أول آية من كتاب الله تعالى تحث المسلمين وتحضهم على العلم والتعلم، قال تعالى: {أقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم} [العلق: ١- ٥]. وقد رفع الله - عز وجل- قدر

العلماء حيث قال: {يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات} [المجادلة: ١٧]. وقال الرسول صلى الله عليه وسلم مبينًا أهمية العلم: (طلب العلم فريضة على كل مسلم) [مسلم وابن ماجه].

وعندما أُسر المشركون في بدر، جعل الرسول صلى الله عليه وسلم فداء كل واحدٍ منهم أن يعلم عشرة من الصحابة، وقد نشط المسلمون في جميع العصور في طلب العلم والمعرفة حتى تركوا لنا ميراثًا حضاريًّا رائعًا، يعبر عن تفوقهم في كل مجالات الحضارة. وهناك وسائل

عني بها الإسلام لاكتساب العلوم منها:

المساجد:

فهي أهم المنارات التي أضاءت للمسلمين طريق العلم والمعرفة، فكان أول شيء قام به الرسول صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة بناء المسجد، مما يدل على أهميته في حياة المسلمين، وليعلموا أن المسجد هو أول خطوة في بناء الحضارة وتحقيق الازدهار والتقدم، فكان المسجد مكانًا لاجتماع المسلمين مع الرسول صلى الله عليه وسلم يسألونه ويجيبهم، ويتناقشون في أمور دينهم ودنياهم، وتقام فيه حلقات الذكر، ويجلس المسلمون صغارًا وكبارًا ليتعلموا القرآن وأمور الإسلام.

ومن أهم المساجد التي أسهمت في بناء الحضارة الإسلامية: المسجد الحرام في مكة، والمسجد النبوي في المدينة، والمسجد الأقصى في القدس، والمسجد الأموي في دمشق، ومسجد عمرو بن العاص، والجامع الأزهر في مصر، ومسجد القيروان في تونس، ومساجد أخرى كثيرة خرَّجت لنا أجيالاً مسلمة واعية استخدمت العلم في خدمة الإسلام

ورفع شأن حضارة المسلمين، ومن هنا ارتبطت نهضة الحضارة الإسلامية، بقيام المساجد بدورها على الوجه الأكمل.

الكتاتيب:

والكُتَّاب عبارة عن مكتب تعليمي، يتعلم فيه أطفال المسلمين القراءة والكتابة وأحكام تلاوة القرآن الكريم، ويقوم بتعليمهم أساتذة متخصصون في علوم القرآن، ويعد الكُتَّاب خطوة جديدة نحو تطوير المنشآت التعليمية بعد أن ضاقت المساجد عن استيعاب أعداد المتعلمين صغارًا وكبارًا، فانتشرت هذه الكتاتيب في كل بلاد المسلمين، وهذه مرحلة متطورة تدل على ازدهار العلم وارتفاع شأن العلماء والمتعلمين.

المكتبات:

وقد قام الحكام المسلمون بإنشاء المكتبات المملوءة بالكتب النافعة في مجالات العلوم، واشتهرت بغداد ودمشق والقاهرة بمكتباتها الزاخرة بأمهات الكتب في كل فروع المعرفة الإسلامية، ومن بين المكتبات التي نالت شهرة واسعة دار الحكمة التي أنشأها الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله عام ٣٩٥ هـ، ووضع فيها الكثير من الكتب، وقسمها إلى حجرات متعددة، بعضها للاطلاع وبعضها الآخر لحلقات الدراسة، وزينها بمفروشات جميلة، وجعل بها عمالاً لخدمة طلاب العلم، وكانت بها فهارس تسهل للطلاب الحصول على الكتب، وكان بها نظام الاستعارة.

المدارس:

وتعددت المدارس، وتنوعت ما بين خاصة بالخلفاء والحكام وأبنائهم، حيث المعاملة والخدمة المتميزة التي تؤهلهم لتولى المناصب القيادية في الدولة الإسلامية، وعامة لرعاية أبناء المسلمين في مختلف فروع المعرفة.

وقد برع الوزير السلجوقي (نظام الملك) في إنشاء العديد من المدارس، وكانت على درجة عالية من النظام والفخامة، وقد انتشرت هذه المدارس في بغداد وأصفهان والبصرة والموصل وغيرها، ومن أشهر هذه المدارس: مدرسة نور الدين محمود زنكي، وتعرف بالمدرسة النورية الكبرى بدمشق، وأنشأها سنة ٥٦٣ هـ على مساحة واسعة، وجعل فيها قاعات للمحاضرات، ومسجدًا للصلاة، وحجرتين للمعلمين، ومسكنًا لخادم المدرسة، ومراحيض ليستخدمها الطلاب، وقد تميزت بروعة البناء ودقة وجمال تصميمها، وارتفاع مستوى التعليم فيها.

وكانت هذه المدارس منارات لتخريج العلماء، وقد وُضعَتْ بها نُظُمٌ عالية لاختبار قدرات الطلاب، وتوجيههم حسب كفاءاتهم ومواهبهم ومصاحبة الطلاب لأساتذتهم في مكان واحد، وتمتع الطلاب وخاصة المتفوقين بكافة الميزات والمكافآت؛ تشجيعًا لهم، إلى جانب العناية بالترفيه عنهم، وإقامة الرحلات المفيدة لهم، والاهتمام بتنمية أجسامهم وعقولهم. هذا بالإضافة إلى العناية بتعليم الفتيات، فقد اهتموا بهن اهتمامًا لا يقل عن الفتيان.

مجالات العلوم

ومن أهم مجالات العلوم التي اهتم المسلمون بتعليمها: العلوم الأصيلة، والعلوم المقتبسة.

أولا: العلوم الأصيلة:

هي العلوم التي تتصل بالقرآن الكريم والسنة النبوية وأصول الدين وما يخص الأمة من آداب وتاريخ، وقد أبدعها المسلمون أنفسهم، ولم يقتبسوها من غيرهم، **ومن أبرز هذه العلوم:**

- علم القراءات القرآنية:

وُجدت القراءات مع وجود القرآن الكريم، فقد كان جبريل - عليه السلام- يُقرئ النبي صلى الله عليه وسلم بأكثر من طريقة؛ تيسيرًا على الناس؛ لاختلاف لهجاتهم، واهتم صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم بحفظ القرآن وتدوينه وتعليمه، واشتهر من بينهم بحفظ القرآن علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وسالم مولى حذيفة، وعبد الله بن مسعود، وأبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وغيرهم رضي الله عنهم.

وقد أخذ عنهم عدد كبير من الصحابة - أيضًا- والتابعين في الأمصار، فراح الناس يقرءون على طريقتهم في القراءة **إلى أن جاء القرّاء السبعة المشهورون:**

أبو عمرو بن العلاء في البصرة، ونافع في المدينة، وعاصم في البصرة، وحمزة، والكسائي في الكوفة، وعبد الله بن عامر في

الشام، وابن كثير في مكة المكرمة، فاعتنوا بضبط القراءة وإسنادها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم :، ووضعوا القواعد من أجل ذلك.

ومن هنا نشأ علم القراءات، والقراءات جمع قراءة، وهي مذهب من مذاهب النطق في القرآن قرأ به إمام من أئمة القراءات، يختلف عن المذهب الذي قرأ به غيره في الأداء والحروف، وقد اهتم المسلمون بتدوين هذه القراءات وضبطها وبيان قواعدها، وبيان أئمتها ورواتها وسندها **والفروق بينها، كما اهتموا ببيان أنواعها، ومن الكتب المدونة في هذا الموضوع:**

١. التيسير في القراءات السبع لابن الصيرفي (ت ٤٤٤ هـ).

٢. جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني.

٣ . النشر في القراءات العشر لابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ).

٤. في القراءات العشر لابن مهران الأصبهاني (ت ٣٨١ هـ).

وقد أسهم هذا العلم وعلم التجويد في الحفاظ على قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة، والحفاظ عليه من التحريف والتبديل، كما أسهم علم التجويد في نشأة علم أصوات اللغة العربية، والتي وضع لها علماء المسلمين القواعد فيما بعد، واستفاد منها علماء اللغة في العصر الحديث.

. علم التفسير:

هو العلم الذي يبحث في أوجه معاني كلام الله تعالى، ومعرفة المراد منه، ومعرفة أحكامه وحِكَمه، وما اشتمل من عقائد وأسرار. قال ابن عباس: التفسير أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها

(الذي يفهم من لغة العرب)، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته (وهو الذي يأتي إلى الذهن من معرفة معناه من النصوص)، وتفسير تعلّمه العلماء (بالاجتهاد والاستنباط)، وتفسير لا يعلمه إلا الله صلى الله عليه وسلم :وهو ما يتعلق بالأمور الغيبية).

وطرق تفسير القرآن هي:

- تفسير القرآن بالقرآن.
- تفسير القرآن بالسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .
- التفسير بقول الصحابي.
- التفسير بقول التابعي.
- التفسير بمطلق اللغة، فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين.
- التأويل.

ويفسر القرآن تبعًا للترتيب السابق، ولا ننتقل من طريقة في التفسير إلى أخرى إلا إذا لم يوجد فيها تفسير للآية المطلوبة، وقد فسر الرسول صلى الله عليه وسلم بعض الآيات للصحابة، ولكن ليس لدينا ما يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر جميع القرآن كله، لذا فنحن نكتفي من تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن سنته بما وصلنا صحيحًا ثابتًا عنه.

وفي عهد التابعين ومن بعدهم انفصل علم التفسير عن علم الحديث، واستقل بكتب خاصة به، فظهرت تفاسير عديدة على مر

الزمن، ويمكن تقسيمها حسب المنهج العلمي الذي اتبعه العلماء، إلى قسمين:

- التفسير بالمأثور: ويعتمد على النقل والرواية والأخبار، ويشمل تفسير القرآن بالقرآن، وتفسيره بالسنة، وبأقوال الصحابة أو التابعين، ومن أمثلة كتب التفسير بالمأثور:

١- جامع البيان في تفسير القرآن. لمحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ).

٢- تفسير القرآن العظيم لابن كثير (ت ٧٧٤ هـ).

٣- الدر المنثور في التفسير المأثور لجلال الدين السيوطي (ت٩١١ هـ).

- التفسير بالرأي: وهو تفسير القرآن بالاجتهاد والاستنباط، بالاعتماد على اللغة العربية ومعاني الألفاظ، والتفسيرات المأثورة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وفيه يجتهد العالم بعد أن يحيط بالعلوم اللازمة لتفسير كتاب الله، وهي العلوم السابقة. **ومن أهم نماذج كتب التفسير بالرأي:**

١- مفاتيح الغيب للفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) وهو تفسير يغلب عليه ثقافة مؤلفه في علوم الكون والطبيعة وأقوال الحكماء والفلاسفة، وقد ربط فيه مؤلفه بين معظم العلوم التي اشتهرت في عصره، وبين القرآن الكريم.

٢- البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ).

٣- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود محمد بن محمد العمادي (ت٩٨٢ هـ).

٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين محمد الألوسي البغدادي (ت ١٢٧٠هـ).

وقد اهتم المسلمون في العصر الحديث بتفسير القرآن الكريم، ومن أمثلة هذه التفسيرات:

١- تفسير المنار لمحمد رشيد رضا.

٢- التفسير القرآني للقرآن لعبد الكريم الخطيب.

٣- في ظلال القرآن لسيد قطب.

٤- تفسير القرآن للشيخ المراغي.

كما اهتم المسلمون في العصر الحديث أيضًا بالتفسير العلمي للقرآن، ومن أمثلة هذا التفسير:

- تفسير الجواهر للشيخ طنطاوي جوهري.

كما اهتم المعاصرون بجمع تفاسير الصحابة والتابعين ومن بعدهم من خلال الرسائل الجامعية وغيرها، وإحياء ما هو مخطوط من ذلك، وقد قدم تفسير القرآن للحضارة الإسلامية خدمات جليلة، منها: أنه ساعد على استنباط الأحكام من كتاب الله، ومعرفة قواعد وأصول الحضارة الإسلامية في كل مجالات الحياة، كما ساعد على فهم مقاصد كتاب الله.

علم الحديث:

لقد حرص صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم على سماع أحاديثه، وبلغ حرصهم على تتبع سماع هذه الأحاديث أن كان بعضهم يتبادلون ملازمة مجلسه (يومًا بعد يوم، فهذا عمر بن الخطاب - رضي

الله عنه- يقول: كنت أنا وجار لي من الأنصار في بني أمية بن زيد - وهي من عوالي المدينة- وكنا نتناوب النزول على رسول الله صلى الله عليه وسلم :، ينزل يومًا وأنزل يومًا ، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوصى وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك.

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يحضُّ المسلمين على تبليغ ما يسمعون، فقال: (نضَّر الله امرأً سمع منا شيئًا فبلغه كما سمع، فربَّ مبلَّغ أوعى من سامع) [الترمذي]. وكان أبو هريرة وابن عباس أكثر الصحابة حفظًا لكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولم يدون من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته إلا القليل، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم في بداية الأمر قد نهى الصحابة نهيًا عامًّا عن كتابة الحديث حتى لا يختلط بالقرآن الكريم، مما دفع الصحابة للاجتهاد في حفظه ومدارسته، ثم سمح فيما بعد لبعض الصحابة أن يكتبوا ، إلا أن الصحابة انصرفوا إلى الاهتمام بحفظ القرآن.

واستمرت الحال هكذا حتى بدأت الصراعات والفتن تقع في الدولة الإسلامية منذ عهد الخليفة عثمان بن عفان - رضي الله عنه، ظهرت جماعة من الوضاعين الذين يضعون الأحاديث، ثم ينسبونها زورًا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم :،وكان صلى الله عليه وسلم قد تنبأ بهذه الظاهرة حيث قال: (من كذب عليَّ عامدًا متعمدًا ، فليتبوأ مقعده من النار) [البخاري].

وفي عهد الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز، أمر بجمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم :، وكلف بذلك أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، ومحمد بن شهاب الزهري، فبذلا جهدًا كبيرًا في جمع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكانت هذه المرحلة الجمع بدون تنقيح.

ثم جاءت بعد ذلك مرحلة أخرى أكثر عمقًا بظهور جماعة من علماء الحديث نظروا فيما جمعه محمد بن عمرو بن حزم وابن شهاب الزهري، وجمعوا الصحيح منها، وتركوا الضعيف والموضوع، وهي المرحلة المعروفة بمرحلة تدوين السنة، ولعل أقدم كتاب جمع الصحيح واهتم بالتنظيم والتبويب هو موطأ الإمام مالك - رضي الله عنه- (ت ١٧٩هـ).

ونشط العلماء في جمع وتدوين أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في القرن الثالث الهجري، ويعد هذا القرن هو القرن الذهبي لتدوين الحديث، فقد ظهر في هذا القرن أصحاب الكتب الستة: ومنها: صحيح البخاري للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، وصحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري
(ت ٢٦١هـ)، وقد اتبع هذان العالمان الدقة والأمانة في جمع الأحاديث النبوية، فنالا ثقة المسلمين جميعًا، وأصبح كتاباهما أصح كتابين بعد كتاب الله تعالى.

كما ظهر ما يعرف بكتب السنن، كسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وسنن ابن ماجه، كما ظهرت المسانيد،

كمسند أحمد بن حنبل، ومسند أبي عوانة، والمستخرجات والمستدركات كمستدرك الحاكم على الصحيحين. كما ظهر علم مصطلح الحديث، وهذا العلم يهتم بمعرفة الحديث الصحيح والحسن من الضعيف والموضوع، كما ظهرت كتب خاصة بالضعيف، وأخرى خاصة بالموضوع.

وظهر أيضًا علم الجرح والتعديل أو علم الرجال، والذي يهتم بدراسة شخصيات الرواة من حيث الثقة والأمانة والكذب والتدليس، وبالجملة من حيث قبول حديث الراوي أو عدم قبوله، وهل هو متروك أم يؤخذ عنه الحديث، وممن كتبوا في هذا العلم الإمام البخاري، فكتب كتاب التاريخ، وكان شيخه على بن محمد المديني قد سبقه في كتاب (علل الرواة)، و(الضعفاء) و(الكبير) للإمام العقيلي، و(تهذيب الكمال) للحافظ المزي، و(ميزان الاعتدال) للذهبي، و(لسان الميزان)، و(تهذيب التهذيب)، و(تقريب التهذيب) للحافظ ابن حجر، وغير ذلك.

وبعد هذه المرحلة تأتي مرحلة الشرح والاختصار لتلك الكتب، فألف العلماء شروحًا لموطأ الإمام مالك كشرح الزرقاني على الموطأ، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر، وشرح النووي لصحيح مسلم للنووي، وباقي الكتب الستة، وشرحوا غيرها من كتب الأحاديث الصحيحة، وكان ذلك على يد علماء أفاضل عكفوا على دراسته وكتابته وشرحه.

وقد اهتم العلماء في كل العصور بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى عصرنا الحالي. والسنة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي،

الذي تُستمد منه أسس وقواعد الحضارة الإسلامية في كل المجالات.

ـ علم الفقه:

وهو كما عرفه بعض العلماء الطريق لمعرفة الأحكام الشرعية العملية من خلال الأدلة التفصيلية؛ كمعرفة ما يجب ويحرم، وما يسن وما يندب، وما يكره، من خلال الكتاب والسنة، وما يستنبط منهما.
ولقد حمل الصحابة - رضي الله عنهم- لواء الفقه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ، كل واحدٍ منهم في مجاله وفي تخصصه الذي تفوق فيه، فنبغ عبد الله بن عمر في الفقه، وكان معاذ بن جبل أعلم الصحابة بالمواريث، وأسس كل منهم ما يسمى بالمدرسة الفقهية.

وفي المدينة اشتهر عدد من الصحابة المقيمين بها بالإفتاء مثل أبي بكر وعمر وعثمان بن عفان وعلي وزيد بن ثابت، ومن النساء عائشة وأم سلمة، وأخذ عن هؤلاء الصحابة عدد من التابعين عُرفوا في المدينة بالفقهاء السبعة، وهم:

عروة بن الزبير (ت ٩٤ هـ) الذي أخذ الفقه عن خالته عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، وسعيد بن المسيِّب (ت ٩٤ هـ) وكان زوج ابنة أبي هريرة، وكان يحفظ فتاوى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان - رضي الله عنهما- ، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت ٩٨هـ) وكان ثقة فقيهًا، كثير الحديث والعلم، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ت ٩٤ هـ) وكان فقيهًا كثير العبادة، وسليمان بن يسار (ت ١٠٧ هـ).

وكان خادم ميمونة بنت الحارث زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت ١٠٨ هـ) وكانت عمته السيدة عائشة، وكان من الفقهاء الكبار الصالحين الأتقياء، وخارجة بن زيد بن ثابت، وهو ابن الصحابي الجليل زيد بن ثابت الذي جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه- .

وفي مكة كان زعيم مدرسة الفقه والفتوى الصحابي الجليل عبد الله بن عباس، الذي دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يفقهه الله في الدين ويعلمه التأويل، ومن تلاميذ هذه المدرسة مجاهد وعكرمة مولى ابن عباس وعطاء وطاووس وغيرهم.

وفي الكوفة برز من الصحابة عبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب وأبو موسى الأشعري وعمار بن ياسر وغيرهم - رضي الله عنهم- ، ومن تلاميذ هؤلاء الصحابة:
علقمة بن قيس النخعي (ت ٦٢ هـ)، والأسود بن يزيد النخعي (ت ٧٥ هـ)، وشريح بن الحارث القاضي (ت ٨٢ هـ).

وفي البصرة، عاش الصحابي أنس بن مالك مدة من الزمن، وتتلمذ فيها على يده عدد من التابعين مثل الحسن البصري ومحمد بن سيرين مولى أنس بن مالك وغيرهما. وفي الشام، كان أبو إدريس الخولاني (ت٨٠ هـ)، ومن تلاميذه عمر بن عبد العزيز ورجاء بن حيوة وغيرهما.

وأما مصر، فتمتعت بوجود صحابيين جليلين هما عمرو بن العاص، وعقبة بن عامر، وعلى أيديهما تخرج يزيد بن حبيب (ت ١٢٨

هـ)، وهو أول من تكلم عن الحلال والحرام في مصر بصورة علمية، كذلك ظهر في مصر الفقيه الجليل الليث بن سعد، الذي قيل عنه: كان الليث أفقه من مالك لولا أن أصحابه ضيعوه. يعني لم يحفظوا فقهه وينشروه كما فعل تلاميذ الأئمة الآخرين.

المذاهب الفقهية الأربعة:

المذهب الحنفي: وهذا المذهب، يعد امتدادًا لمدرسة الصحابي عبد الله بن مسعود في الكوفة، وإمام ذلك المذهب الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ - ١٥٠ هـ).

ومن أشهر تلاميذ أبي حنيفة: أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ) الذي دَوَّن فقه أستاذه أبي حنيفة في كتب مثل: المبسوط والزيادات والجامع الصغير والكبير.

المذهب المالكي: وهو امتداد لمدرسة المدينة، وينسب إلى الفقيه المدني مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ)، وللإمام مالك كتاب الموطأ وهو كتاب حديث مرتب على أبواب الفقه. ومن أشهر تلاميذ المذهب المالكي: عبد الرحمن بن القاسم المصري،

وأسد بن الفرات الذي نشأ في أفريقية، ثم رحل إلى المدينة، وسمع موطأ مالك، وتفقَّه على يد عبد الرحمن بن القاسم في مصر، ونقل مسائل مالك وسجلها في كتاب باسم الأسدية.

المذهب الشافعي: ومؤسسه هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) أحد أئمة الفقه الأعلام، ورحل إلى العراق، وكوَّن هناك مذهبه القديم، وألف في ذلك كتاب الحجة، وأتى الشافعي إلى مصر مرتين،

وفي المرة الثانية سنة (١٩٩هـ) استقر في مصر، وظل بها حتى مات، وعدّل في مذهبه تعديلات كثيرة، فأنشأ لنفسه مذهبه الجديد، وكان يقول: إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي.

وألف الإمام الشافعي في مصر كتبًا رائعة في الفقه وغيره، منها كتاب الأم، وهو موسوعة فقهيَّة قيمة، ووضع أصول علم جديد، هو علم أصول الفقه، وألف فيه كتاب الرسالة، ومن أشهر تلاميذه: أبو ثور الربيع المرادي (ت ٢٧٠ هـ)، ويوسف بن يحيى البويطي (ت ٢٣١ هـ)، وإسماعيل بن يحيى المُزَني (ت ٢٦٤ هـ)، ويونس بن عبد الأعلى (ت ٢٦٤ هـ).

المذهب الحنبلي: وينسب هذا المذهب إلى الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ)، وهو مذهب قائم على الحديث النبوي الشريف، وأفعال الصحابة حيث يقدم الحديث، ويأخذ به وإن كان ضعيفًا يفضله على الأخذ بالرأي (الاجتهاد)، ويأخذ بأقوال الصحابة والتابعين.

ولم يترك الإمام أحمد مؤلفات تعبر عن فقهه لكن تلاميذه نقلوا آراءه الفقهية، فحُفظ بذلك مذهبه من الضياع، ومن تلامذته: صالح بن أحمد بن حنبل (ت ٢٦٦ هـ) وهو أكبر أولاد الإمام أحمد، ونقل معظم فقه أبيه، وعبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠ هـ) وهو الذي روى مسند أبيه في الحديث، وأبو داود (ت ٢٥٧ هـ) صاحب كتاب سنن أبي داود، وإبراهيم بن إسحاق الحربي (ت ٢٨٥ هـ).

وهكذا لعب الفقهاء دورًا هامًّا في ازدهار الحضارة الإسلامية ورقيها، بما قدموا لها من اجتهادات واستنباطات وأحكام للحوادث التي

وقعت في عصرهم والتي لم تقع، وتوقعوا إمكان حدوثها في المستقبل، وخاصة في المذهب الحنفي، وهذا من عظمة الفقه الإسلامي.

اللغة والأدب:

ولقد اهتم علماؤنا اهتمامًا عظيمًا باللغة العربية، لأن باقي العلوم الإسلامية تحتاج إلى فهم اللغة العربية فهمًا جيدًا، فاهتم العلماء بدراسة حروف اللغة وخصائص كل حرف، وكيفية النطق به، وأخرجوا علمًا يسمى علم الأصوات، وهو يختص بدراسة حروف اللغة من جميع الجوانب، وتفوق في هذا المجال الخليل بن أحمد الفراهيدي، وابن جني، وغيرهما، ونظروا في الكلمة، من حيث هي اسم أم فعل أم حرف، وتحديد الحروف الزائدة والأصلية في الاسم والفعل، ... إلخ، وتكون من ذلك علم الصرف، وممن كتبوا في علم الصرف العالم اللغوي الشهير سيبويه.

كما نظروا في الكلمات عندما تنضم إلى بعضها، واهتموا بعلاقاتها ببعضها، ومواقعها الإعرابية، وضبط أواخر الكلمات في الجمل بناءً على فهم معنى الجملة، ودرسوا الجمل التي لها محل إعرابي، والتي ليس لها محل إعرابي، فأخرجوا علم النحو، ومن أوائل من ألَّفوا فيه سيبويه، وذلك في كتابه الذي سماه (الكتاب). وابتكر علماؤنا أيضًا علميْ المعجم والدلالة، حيث يهتم علم المعجم بمعنى الكلمة المفردة، ويهتم علم الدلالة بالأسلوب والجملة، وذلك حسب سياق الكلام.

وهكذا أحاط علماؤنا باللغة من جميع جوانبها ، مما رفع شأن اللغة والناطقين بها ، وظهر عدد من الأدباء والفصحاء من الشعراء والخطباء فأبدعوا لنا شعرًا رائعًا ونثرًا أمتع العقول والمشاعر والعواطف. واشتهر بعض العلماء في اللغة وآدابها في عدد من بلاد الدولة الإسلامية ، ففي مصر؛ أحمد بن جعفر الدينوري المتوفى سنة (٢٨٩ هـ) والذي ألف كتاب (إصلاح المنطق)، وأبو جعفر النحاس (ت ٣٣٨ هـ) الذي ألف كتاب (إعراب القرآن)، و(معاني القرآن)، وشرح أبيات سيبويه.

وفي العراق، أبو الفتح عثمان بن جني تلميذ أبي علي الفارسي، وقد درس ابن جني الكتاب لسيبويه، وغيره، ولابن جني مؤلفات عديدة، منها: سر صناعة الإعراب، والخصائص، وقد توفي سنة (٣٩٢ هـ).

وأبو عبيد القاسم بن سلام الخزاعي (ت ٢٢٥ هـ)، وله كتب كثيرة منها: غريب المصنف، وفي معاني الشعر، وغيرهما. وأبو عبدالله الحسين بن خالَوَيْه (ت ٣٧٠ هـ)، وله كتب كثيرة منها: إعراب ثلاثين سورة، وليس من كلام العرب، والمقصور والممدود. وقد كانت اللغة العربية لغة الحضارة الإسلامية، تعلمها سكان البلاد التي فتحها المسلمون الأوائل، وصارت لغة العلم في كافة الأقطار الإسلامية.

التاريخ:

التاريخ هو ذاكرة الزمن، يحفظ للبشرية حركتها في مختلف العصور، ويحفظ العلوم ويدونها، وقد كان لمؤرخي العلوم فضل في تدوين تاريخ علم التفسير، وعلم الحديث، وعلوم اللغة، وتاريخ علم القراءات وغير ذلك من العلوم.

لقد اهتم المؤرخون المسلمون بتدوين تاريخ الإسلام، وأخذوا هذا العلم من مصادره الأصلية، وقد اهتموا اهتمامًا خاصًّا بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فظهر منهم قديمًا بالحجاز أبان بن عثمان بن عفان (ت ١٠٥ هـ)، وعاصم بن عمر بن قتادة (ت ١٤١ هـ) الذي كتب بعض أجزاء من تاريخ الخلفاء الراشدين والأمويين، وكتب أيضًا عن غزوات النبي صلى الله عليه وسلم .

وأيضا محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ ـ ٢٠٧ هـ) الذي ألف كتاب (المغازي)، وكتاب (الفتوح) الذي تحدث فيه عن تاريخ الفتوحات الإسلامية في مصر والشام وغيرها.

وفي الشام، نجد العلامة الأوزاعي (ت ١٥٧هـ) وما كتبه في السيرة النبوية، وأبو إسحاق الفزاري (ت ١٨٨ هـ) وله كتاب السير.

وفي اليمن، نجد عددًا من المؤرخين الأوائل مثل: وهب بن منبه (ت ١١٠ هـ)، ومعمر بن راشد (ت ١٥٤ هـ)، ونلاحظ أن مؤرخي مدرسة اليمن قد اهتموا بتاريخ ما قبل الإسلام، وفي مؤلفاتهم قدر كبير من الخرافات والأساطير عن هذه الأمم السابقة على الإسلام.

وفي مصر ظهر كثير من المؤرخين الذين اهتموا اهتمامًا كبيرًا بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن هؤلاء عبد الله بن عمرو بن العاص، ويزيد بن حبيب والليث بن سعد وغيرهم.

وقد ظهر في القرن الثالث الهجري أشهر مؤرخي مصر وأكثرهم تأثيرًا في كل ما كتب من تاريخها بعد ذلك، وهو عبدالرحمن بن عبدالله بن عوانة بن الحكم الذي ألف كتاب (فتوح مصر وأخبارها) وفيه سجل باختصار تاريخ مصر قبل الإسلام وذكر فيه أحداث الفتوحات، وتاريخ المغرب والأندلس في فترته الأولى، وجغرافية مصر، وأخبار قضاة مصر حتى سنة (٢٤٦ هـ).

وقد كثُر المؤرخون الذين ألَّفوا في تاريخ مصر بعد ذلك مثل: البلوي وابن الداية اللذيْن كتبا تاريخ الدولة الطولونية في مصر، والكندي في كتابه عن الولاة والقضاة، وابن زولاق وكتابه عن تاريخ الدولة الإخشيدية ثم بداية الدولة الفاطمية.

ونجد من بين مؤرخي مصر من كتب الموسوعات العامة مثل: القلقشندي الذي كتب صبح الأعشى في صناعة الإنشا.

ومنهم من كتب تاريخ مصر خاصة مثل: النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة لابن تغري بردي (ت ٨٧٤ هـ)، وبدائع الزهور في وقائع الدهور لابن إياس (ت ٩٣٠ هـ).

وهناك من كَتَب تاريخ العالم من المؤرخين المسلمين أمثال محمد بن جرير الطبري الذي كتب تاريخ العالم منذ بدء الخلق حتى عام (٣٠٣ هـ) في كتابه تاريخ الرسل والملوك، وقد رتب الجزء الخاص بالإسلام

على السنين، أي يذكر أحداث كل سنة منفردة. وهو ما يسمى بالترتيب الحولي، وقد توفي الطبري عام (٣١٠ هـ). وهناك ابن الأثير صاحب كتاب (الكامل في التاريخ) وقد كتب تاريخ العالم حتى عصره، وقد رتبه على السنين مثل الطبري، وتوفي عام (٦٣٠ هـ).

وهناك عشرات بل مئات من الكتب التي تحدثت عن حياة العلماء والولاة والقضاة والأطباء والفقهاء والمفسرين وغيرهم، وهي تشهد بعظمة هؤلاء الرجال والجهد الرائع الذي بذلوه من أجل الحفاظ على تراثهم وتاريخهم، وهذه الكتب تسمى كتب التراجم والطبقات، ومنها: أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير. والطبقات الكبرى لابن سعد. وكتاب الطبقات الكبير للواقدي. وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي. وسير أعلام النبلاء للذهبي، وغير ذلك.

ثانيًا: العلوم المقتبسة:

العلوم المقتبسة هي العلوم التجريبية التي تقوم على التجربة والاستنباط، وتهدف إلى إسعاد الناس وتسهيل حياتهم وخدمتهم، وهذه العلوم مثل الفلك والهندسة والحساب والجبر والكيمياء والفيزياء والتاريخ الطبيعي والطب، وغير ذلك من العلوم التطبيقية.

وقد أسهم المسلمون الأوائل بدور كبير في هذه العلوم، لأن ديننا الحنيف يحث دائمًا على البحث والتحري ودقة النظر، والتأمل في معالم هذا الكون، واستنتاج قدرة الله عز وجل، ولقد تعددت إنجازات المسلمين في العلوم المقتبسة، ومنها:

علم الفلك:

وهو العلم الذي نعرف به أحوال الكواكب والنجوم في السماء وحركاتها وأبعادها، وقد اتجه المسلمون لدراسة هذا العلم دراسة دقيقة نابعة من توجيهات القرآن الكريم وإشاراته إلى هذه الموضوعات، فانطلق المسلمون استجابة لتوجيهات القرآن ينظرون ويدرسون هذا الفضاء الفسيح؛ فبدءوا بترجمة الكتب التي تتحدث عن الفلك عند اليونان والفرس والهنود، واستوعبوا هذه المعارف وفهموها، ثم نقدوها وعلَّقوا عليها، وأضافوا عليها، وابتكروا أشياء جديدة نافعة في حياة المسلمين.

ومن أهم علماء الفلك الذين نبغوا في ظل الحضارة الإسلامية:

البتَّاني أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان (ت ٣١٧ هـ)، وهو من أحفاد المترجم المشهور ثابت بن قُرَّة الحراني، وقد أنشأ البتَّاني مرصدًا فلكيًّا عُرِف باسمه، ووصف الآلات الفلكية وصفًا دقيقًا، وشرح طريقة استخدامها، وهو ما يعرف بالأَسْطُرلاب.

وقد كان لأعماله جانب نظري يتمثل في قراءة مؤلفات الفلكي اليوناني بطليموس وانتقائها بطريقة علمية، وَوَضع كتابًا في حركة النجوم وعددها، ظل يدرَّس في أوربا حتى عصر النهضة العلمية في أوربا، والجانب الآخر أبحاث تجريبية عملية بلغت منتهى الدقة والارتقاء والتقدم العلمي من واقع مشاهداته الفلكية، وحدد أبعد نقطة بين الشمس والأرض، وحسب مواعيد كسوف الشمس وخسوف القمر،

واتبع في ذلك منهجًا شبيهًا بالمنهج العلمي الحديث، مما جعل الأوربيين يعدُّونه من أعظم علماء الفلك في التاريخ.

وأبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش الزُّرْقَالي الذي عاش في القرن الرابع الهجري، وولد في قرطبة، وعمل في طليطلة بالأندلس، وقد أنشأ مراصد فلكية عديدة، واخترع جهاز الأسطرلاب الفلكي لقياس اتجاهات الرياح وسرعتها وتحديد الليل والنهار، مما أدهش علماء أوربا، وقد استفاد من مؤلفاته العالم الأوربي الفلكي كوبرنيكس الذي حرص على الاستشهاد بآراء أبي إسحاق في جميع مؤلفاته. والفرغالي الذي ألف كتابًا ظل مرجعًا اعتمدت عليه أوربا وغربي آسيا سبعمائة عام.

وغير هؤلاء كثيرون ممن برزوا في علم الفلك.

علوم الرياضيات:

علوم الرياضيات تشمل الحساب والجبر والهندسة وغيرها، ويعد العلامة محمد بن موسى الخوارزمي (ت ٢٣٢ هـ) صاحب الفضل الأكبر في معرفة خانات الآحاد والعشرات والمئات، وفي معرفة الزوجي من الفردي في الأعداد، وفي معرفة عمليات الكسور العشرية، واستخدامها في تحديد النسبة بين محيط الدائرة، وقطرها مما لم تعرفه أوربا قبله.

ولم يكن الخوارزمي وحده هو البارز في هذا المجال، بل كان هناك علماء كثيرون وضعوا مؤلفات في الحساب والجبر وغيرهما مثل: أبي كامل شجاع بن أسلم المصري، ووسنان بن الفتح الحرَّاني، والكندي، ومحمد بن الحسن الكرخي صاحب كتاب الكافي في الحساب،

ويحتوي على مبادئ الحساب الشائعة في زمنه وبعض العمليات الحسابية المبتكرة.

وعلم الجبر من العلوم التي أنشأها المسلمون، برغم أن لها أصولا في بابل والهند وعند الإغريق، لكن المسلمين طوَّروها، وأضافوا إليها الكثير على يد علماء بارعين، حتى تكاد تظهر بصمات اليد العربية عليه، وما زال يحتفظ باسمه العربي في لغات العالم المختلفة.

ويعد الجبر أفضل فروع الرياضيات عند الخوارزمي، الذي يعد أول من ألف فيه بطريقة علمية، وله كتاب في الجبر يسمى (الجبر والمقابلة)، كما نجح في استخدام الجذور واستخدم الرموز في الرياضيات لأول مرة، مما جعل هذا العلم متطورًا بدرجة عالية؛ فسبق الخوارزمي بذلك ديكارت وغيره من علماء الرياضيات الأوربيين. ويرجع السبق إلى المسلمين في اختراع الرقم صفر، فلم يكن معروفًا قبل ذلك.
وممن أبدعوا في علم الجبر أبو الحسن القصاوي (ت ٨٩١ هـ). وأبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ)، وشجاع بن أسلم المصري، وأبو الوفاء البوزجاني (ت ٣٨٨ هـ)، الذي وضع زيادات على مؤلفات الخوارزمي، وضَّحت العلاقة بين الجبر والهندسة فمهدت الطريق لأوربا حتى تكتشف الهندسة التحليلية، ثم التفاضل والتكامل. وترجم المسلمون كتب حساب المثلثات والهندسة.

كما أن المسلمين أخذوا حساب المثلثات والهندسة عن الأمم السابقة، وكان أهم ما ترجموه كتاب هندسة إقليدس ونقدوا نظريات السابقين، وأضافوا إليها الكثير، فابتكروا نظريات هندسية جديدة،

فجددوا وأضافوا في المساحات والأحجام، وتحليل المسائل الهندسية، وتقسيم الزوايا، ومحيط الدائرة وكيفية إيجاد نسبة محيط الدائرة إلى قطرها مما سهل لهم أمورًا كثيرة في فنون العمارة والزخارف الإسلامية، وقد كان في مقدمة علماء المسلمين في الهندسة الحسن بن الهيثم وأبو جعفر الخازن، بالإضافة إلى أبناء موسى الثلاثة شاكر وأحمد والحسن الذين عاشوا في القرن الثالث الهجري، واشتركوا في تأليف الكتب في الهندسة والفلك، وعلم الميكانيكا.

علم الجغرافيا وعلاقته بالفلك والرحلات:

كان المسلمون الأوائل يعيشون في بيئة صحراوية، ارتبطوا بها، ولمسوا تغيرات الجو، وعرفوا تطوراته، وكانت تضاريس الصحراء، وما بها من جبال وتلال وهضاب وسهول ووديان، وأماكن المياه، كان ذلك دافعًا لمعرفة المسلمين بعلم الجغرافية وبراعتهم فيه.

لقد استفاد المسلمون من معارف الأمم السابقة في الجغرافية، وأضافوا إليها معلومات جغرافية كثيرة، فقد برعوا في مجال الجغرافيا الوصفية، وهي ما عرف بعلم المسالك والممالك، وقاموا في ذلك بعدة رحلات برية وبحرية كثيرة وصفوا خلالها الطرق والمسافات والمدن والأقطار وصفًا دقيقًا رائعًا، كما برع المسلمون في مجال التأليف الجغرافي ومحاولة التفسير العلمي لبعض الظواهر الجغرافية، ونجحوا نجاحًا باهرًا في فن رسم الخرائط، مما يدل على الدقة وسعة الثقافة التي وصل إليها الجغرافيون المسلمون في معرفة البلاد ورسم مواقعها.

وكان أشهر رسَّامي الخرائط الإدريسي الذي رسم خريطة للأرض، كما كانت تعرف في عصره بناء على طلب ملك صقلية، وقد رسمها على كرة من الفضة الخالصة، ووضع عليها خطوط الطول والعرض، **ومن أهم الجغرافيين والرحالة المسلمين:**

محمد بن موسى الخوارزمي وابنه أحمد، ويعد كتاب محمد بن موسى (صورة الأرض) الأساس الأول لعلم الجغرافية العربي، وقد استفاد منه الجغرافيون الأوربيون ومدحوه، واعتبروه تطورًا مفاجئًا في الوقت الذي وجد فيه.

واليعقوبي (ت ٢٦٦ هـ) وهو أبو الجغرافية العربية، ألف كتاب البلدان، واهتم فيه بالجغرافية الطبيعية، والنواحي البشرية لبلاد كثيرة، فوصف فيه بعض البلاد وصفًا مفصَّلا، وينفرد الكتاب بوجود دراسة مفصلة كاملة عن الطرق الرئيسية في فارس.

وياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، وهو من مشاهير الجغرافيين المسلمين، وقد ألف كتاب معجم البلدان، وهو معجم جغرافي هام، وقد رتب فيه البلاد على حسب حروف المعجم، ووصف فيه ما استطاع وصفه من المدن والبلدان مع ذكر الأحداث التاريخية المهمة التي تتصل بهذه البلدان بشيء من التركيز والاختصار.

ويضاف إلى هؤلاء جغرافيون آخرون أثَّروا تأثيرًا بالغًا في تطوير علم الجغرافية، **نذكر منهم:**

الإصطخري، وقد عاش في القرن الرابع الهجري، وهو أول من رسم خريطة العالم الإسلامي عن طريق رحلاته ومشاهداته الشخصية،

واعتمد من جاء بعده من العلماء على هذه الخريطة، وعلى رأسهم الإدريسي.

والبلخي (ت ٣٢٢ هـ) وهو من أوائل من ألفوا في الجغرافية الوصفية من العرب، كما أنه رسم خرائط للأقاليم الإسلامية قدر ما تيسر له.

والمسعودي (ت ٣٤٦ هـ)؛ وهو عالم ذو ثقافة واسعة وجغرافي فذ، ومؤرخ بارز، وقد لقبه المستشرقون هيرودوت العرب أو بطليموس المسلمين، وله خريطة للعالم تعد من أدق الخرائط العربية، ومنها يتضح أن المسعودي من أعظم الخرائطيين المسلمين، وأحسنهم تصورًا لصورة الأرض.

علم الفيزياء:

درس المسلمون ظواهر عديدة في البحر، كالمد والجزر، والبراكين، وظواهر جوية كالضغط الجوي والرياح والأعاصير، والمطر والسحاب والبرق والرعد وظواهر الصوت والضوء وغيرها. وظهر الحسن بن الهيثم، صاحب النظريات المعروفة في علم البصريات.

وقد اهتم المسلمون بالأوزان، واستخدموا موازين غاية في الدقة، كما تفوقوا في تقدير الأوزان النوعية (النسبة بين وزن المادة ووزن حجم مساوٍ لحجمها من الماء).

ولقد اخترع البيروني آلة مخروطية، يتجه مصبها إلى أسفل، صنعها بنفسه ورسمها، لاستخراج الوزن النوعي، وذلك عن طريق ملء هذه الآلة بالماء حتى المصب (النهاية)، ثم يوضع فيها المادة التي يريد

معرفة وزنها النوعي، فيخرج من حولها قدر من الماء من خلال المصب، ويسقط في الكفة، فيكون الوزن النوعي لها هو النسبة بين وزنها ووزن الماء المزاح، ونجح البيروني عن طريق تلك الآلة في تحديد وزن ثمانية عشر معدنًا كالذهب والزئبق والنحاس والحديد والياقوت وغيرها، وتوصل إلى نتائج قريبة من نتائج العصر الحديث.

كما درس علماؤنا الأرض وقالوا بكرويتها، وعرفوا جاذبية الأرض للأجسام، ودوران الأرض حول نفسها كما ذكر البيروني، وقد سبق علماؤنا نيوتن، ومهدوا له الطريق لوضع قانون الجاذبية، وقد تفنن المسلمون في صناعة الآلات الدقيقة مثل الساعة التي أهداها هارون الرشيد سنة (١٩١هـ) إلى أحد ملوك أوربا، وكانت مصنوعة من النحاس الأصفر بمهارة فنية عالية.

ودرس المسلمون الصوت والضوء، وعرفوا كيفية تمييز الأصوات من خلال دراسة الأوتار الصوتية، واهتزازاتها، وعرفوا المرايا بأنواعها. وهذا قليل من كثير عن علم الفيزياء عند المسلمين، وعطائهم الحضاري في ميدان الفيزياء، ولولا هذا العطاء ما تقدم الغرب هذا التقدم السريع في علوم الفيزياء.

علوم الحياة:

وهي العلوم التي تدرس النبات والحيوان. وقد اشتغل المسلمون بعلمي النبات والحيوان، واهتموا بهما اهتمامًا عظيمًا، وكانت تعاليم القرآن والإشارات العلمية الواردة فيه خير دافع للمسلمين للبحث في جميع فروع المعرفة، ومنها علوم الحياة.

وقد ألف أبو حنيفة الدينوري الملقب بشيخ علماء النبات كتاب (النبات)، وألف الإدريسي كتاب (الجامع لصفات أشتات النبات).

وقد اهتم المسلمون بالزراعة، وأصبحت على أيديهم علمًا له أصوله وقواعده قبل باقي العلوم الأخرى، وقد اعترف الأوربيون بفضل العلماء المسلمين ودورهم في نقل كثير من النباتات إلى مصر والأندلس وصقلية، والتي استفاد منها الغربيون في زراعاتهم ومنها القطن، والبطيخ، وقصب السكر، والليمون، واهتموا بشق الترع والقنوات، وقد ذكر ابن حوقل في كتابه (المسالك والممالك) أخبارًا كثيرة عن هذه الترع والقنوات والأنهار.

كما اهتموا ببناء الخزانات وبناء السدود الضخمة على بعض الأنهار، وكذلك شق المجارى المائية تحت سطح الأرض. ومن أهم كتب الزراعة، كتاب الفلاحة الأندلسية لأبي زكريا محمد بن العوام الأشبيلي، وقد تحدث فيه عن أنواع التربة وأجودها، وما يصلح منها للبقول وغيرها وما لا يصلح لها.

واهتم المسلمون بالحيوان، فدرسوه بالتفصيل في كتبهم، ومن أبرز من كتبوا في هذا المجال: الجاحظ في كتابه الحيوان، والدميري في كتابه حياة الحيوان الكبرى، كما وجدت كتب عن البيطرة مثل: علاج الحيوانات، ومنها كتب للرمَّاح

(ت ٧١١ هـ).

علم الكيمياء:

لقد عرف المسلمون علم الكيمياء في وقت مبكر، وذلك على

يد خالد بن يزيد بن معاوية (ت ٨٥ هـ)، الذي ترك حقه في الخلافة؛ لأنه كان يحب العلم ويفضله على أي شيء آخر، فقام بترجمة كتب النجوم والطب والكيمياء.

وبرع في هذا الجانب جابر بن حيان (١٢٠ هـ- ٢١٠ هـ) الذي أكد على أن التجربة هي أهم مراحل البحث العلمي، وبذلك وضع أسس المنهج التجريبي الحديث، وهو المنهج الذي يقوم على التجربة والملاحظة والاستنتاج، كما عرف

ابن حيان كثيرًا من العمليات الكيميائية، ووصفها بدقة مثل: التبخير، والترشيح، والتقطير، والإذابة، وقد أجرى بعض التفاعلات الكيميائية، وحصل من خلالها على محلول نترات الفضة. هذا وقد بلغت كتبه أكثر من مائة كتاب مثل: الخواص الكبير، والموازين، والإيضاح، وقد عرف الغربيون له قدره فترجموا مؤلفاته إلى اللاتينية من شدة إعجابهم بها.

ومن الكيمائيين المسلمين الذين برعوا في هذا المجال، محمد ابن زكريا الرازي، صاحب كتاب الأسرار في الكيمياء، الذي استخدم علم الكيمياء في الطب وعلاج كثير من الأمراض داخل جسم الإنسان.

وكان من هؤلاء: الكندي الذي ألف عدة رسائل في الكيمياء منها: رسالة في تلويح الزجاج، ورسالة في أنواع السيوف والحديد.

ولقد كثرت منجزات المسلمين في علم الكيمياء، فحصلوا على مركبات وعناصر كيميائية كثيرة مثل: مركبات البوتاسيوم

والصوديوم، واستخدموا ثاني أكسيد الكربون في صناعة الزجاج، وساهموا في صناعة الصابون والروائح.

علم الطب:

لقد اشتغل العرب بالطب في القديم، وتقدموا فيه مع تقدم الأيام، وظهر منهم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم الحارث بن كَلَدة الثقفي طبيب العرب، الذي شهد له الرسول صلى الله عليه وسلم ببلاغته في الطب، بالإضافة إلى بعض النساء اللاتي اشتغلن ومارسن هذا العمل، خاصة خلال غزوات الرسول من أمثال

رفيدة بنت سعد الأسلمية والشفاء بنت عبد الله، وأم عطية الأنصارية - رضي الله عنهن- .

وقد اهتم المسلمون بالطب لما ورد في القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، من إشارات طبية، وأمر بالتداوي، وقد احتوت كتب أئمة الحديث على أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تتعلق بالأمراض وبعلاجها، وكتب بعض علماء الحديث كتبًا خاصة في ذلك، مثل: الإمام النووي في كتابه الطب النبوي، والإمام ابن القيم في كتابه زاد المعاد، وابن حجر في شرحه لصحيح الإمام البخاري وغيرهم.

وقد كثُر الأطباء من سكان الدولة الإسلامية، وترجمت كتب الطب التي كتبها أبقراط وجالينوس، وغيرهما، وتمت الاستفادة منها على أحسن وجه، واشتهر من العلماء الرازي الذي كان له دور كبير في التفريق بين الأعراض المتشابهة لبعض الأمراض، مثل: ألم القولون، وألم الكلى، والتفريق بين الجدري والحصبة.

وفرَّق ابن سينا بين شلل الوجه الناتج عن سبب أساسي في مراكز المخ، والآخر الناتج عن عامل خارجي. ونجح ابن النفيس في اكتشاف الدورة الدموية الصغرى في القرن السابع الهجري قبل معرفة أوربا لها بثلاثة قرون. وتنبه الطبيب والمؤرخ الأندلسي لسان الدين بن الخطيب إلى خطورة العدوى، ووجودها أثناء انتشار مرض الطاعون في الأندلس، فحذر الناس من خطورتها وبين كيفية الوقاية منها.

وقد عرف المسلمون الأوائل التخصص، فلم يسمحوا لأحد بممارسة الطب إلا بعد نجاحه في امتحان في كتب التخصص المعروفة، للتأكد من سعة ثقافة الطلاب النظرية والعملية، وللوثوق من مهارتهم ومقدرتهم على التشخيص والعلاج، قبل أداء اليمين، وحصولهم على شهادة مكتوبة تحدد لهم الأمراض التي يمكنهم مواجهتها وعلاجها. وكان الأطباء يخضعون لرقابة الدولة.

ومن التخصصات التي عرفها المسلمون:

الأمراض الباطنية: لقد عرف المسلمون تركيب جسم الإنسان وأجهزته، وطبيعة المعدة وأمراضها، وديدان الأمعاء، والبواسير وغيرها من الأمراض.

الجراحة: وكان كتاب الحاوي للرازي يشتمل على معلومات عن جراحات الأعضاء التناسلية والدماغ والخُرَّاجات الموجودة داخل الأذن وجراحة البطن وغيرها. ويرجع الفضل في تقدم المسلمين في الجراحة إلى الطبيب الأندلسي المسلم أبي القاسم الزهراوي (ت ٤٠٣هـ) رائد هذا

التخصص، والذي استفادت أوربا من كتبه لمدة خمسة قرون، حيث تُرجمت مؤلفاته إلى اللغة اللاتينية.

وقد ظهرت براعة أبي القاسم الزهراوي في إجراء العمليات بشكل لا يترك أثرًا ظاهرًا، واستئصاله لأورام الثدي والفخذ، وعلاج دوالي الساقين، واستخراج حصوات المثانة، وتفتيتها، واخترع أكثر من مائتي آلة جراحة تستخدم في العمليات، وأخذها عنه الذين جاءوا من بعده، وكان يحرص على استخدام ممرضات من النساء عند إجراء عمليات جراحية للنساء لتوفير الأمن والطمأنينة لهن.

طب العيون: لقد اهتم الأطباء المسلمون بأمراض العيون التي انتشرت في بعض البلاد الحارة، مثل: مصر والشام والعراق، ونجحوا في تشريح عيون الحيوانات، فعرفوا أجزاء كثيرة من عين الإنسان التي لا تختلف كثيرًا عن عين الحيوان، وعرفوا أمراضها المختلفة، ووصفوا لها علاجها، ومن الأطباء الذين برعوا في هذا التخصص
عمار بن علي الموصلي (ت ٤٠٠ هـ) صاحب كتاب المنتخب في علاج أمراض العين، وأيضًا العالم الطبيب علي بن عيسى الكحَّال صاحب كتاب تذكرة الكحالين، وغيرهما.

طب العظام: وقد نجح الأطباء المسلمون في علاج جميع الكسور في الأنف والفك والرقبة، والضلوع والركبة، والساقين، والذراع وغير ذلك، وكانوا يشرِّحون جثث الموتى لمعرفة شكل العظام والمفصل وكيفية اتصالها.

طب الأسنان: وفي كتاب الطبيب المسلم الزهراوي الذي سماه التصريف: باب وضح فيه كيف يمكن خلع الأسنان بجذورها، ووصف الآلات المستخدمة في ذلك، وعلاج ورم اللثة وتسكين الآلام، ووضع أسنان بديلة عن المخلوعة من عظم البقر المشدود بخيوط من الذهب أو الفضة، وعرفوا الوقاية من التسوس باستعمال السِّواك وبعض المحاليل والمساحيق التي تشبه معجون الأسنان اليوم.

طب النساء: اشتهر في هذا الفرع من فروع الطب الطبيب المسلم أبو بكر الرازي والزهراوي وابن سينا، ووجدت طبيبات مسلمات للقيام بهذا العمل مثل: أخت الحفيد بن زهر الأندلسي وابنتها، وهناك مؤلفات إسلامية طبية مثيرة تحتوي على معلومات واسعة عن أمراض النساء وعلاجها، مثل: عمليات التوليد، وتوسعة باب الرحم أثناء الولادة، والنفاس وآثاره، وعالجوا احتباس الدورة الشهرية وغيرها من أمراض النساء، وحاولوا التعرف على نوع الجنين في بطن أمه عن طريق الملاحظة والتدقيق.

طب الأطفال: ولقد احتل طب الأطفال مكانة عالية عند المسلمين، ونال الأطفال عناية كبيرة من اهتمام علماء الطب المسلمين، فقد تكلموا عن الرضاع والفطام، ومواقيته، كما عالجوا أمراض الأطفال مثل السعال والإسهال والقيء، وحاولوا علاج شلل الأطفال، والتبول اللاإرادي في الفراش، وغيرها من الأمراض. ومن كتب طب الأطفال: رسالة في أوجاع الأطفال لأبي على بن أحمد بن مندويه الأصفهاني (ت٤١٠ هـ).

الطب النفسي والعقلي: وقد مارسه من أطباء المسلمين الرازي وغيره من الأطباء، واستخدموا فيه الصدمات والمفاجأة لعلاج الأعضاء المصابة بالشلل، وإعادة الحياة إليها، أما الأمراض العقلية فكانت هناك مستشفيات خاصة بهذه الأمراض في جو مليء بالخضرة والزهور والورد، وسماع بعض الآيات القرآنية.

علم الصيدلة: وبرع المسلمون الأوائل في علم الصيدلة، وقاموا بترجمة الكتب التي تتحدث عن العقاقير والأدوية، ثم طوروا وأبدعوا في مجالات الأدوية والأقراص والأشربة والمرهم، كما ورد في كتاب (فردوس الحكمة) لعلي بن سهل الطبري، وكتاب (الحاوي) في الطب لأبي بكر الرازي، وكتاب (القانون) لابن سينا.

وقد نجح المسلمون في تحضير الأدوية من الأعشاب، وكانت هذه الأدوية تباع في دكاكين العطارين المنتشرة في أسواق المدن الإسلامية بالإضافة إلى دكاكين الصيادلة.

وكان من أهم إنجازات العلماء المسلمين في مجال الصيدلة:

- اكتشاف العديد من العقاقير التي لا تزال تحتفظ بأسمائها العربية في اللغات الأجنبية مثل الحناء، والحنظل، والكافور، والكركم، والكمون.

- تحضير أدوية من مواد نباتية وحيوانية ومعدنية، وابتكار المعالجة المعتمدة على الكيمياء الطبية، ويعد الرازي أول من جعل الكيمياء في خدمة الطب، فاستحضر كثيرًا من المركبات.

- تغليف الأدوية المرة بغلاف من السكر أو عصير الفاكهة لكي يستسيغها المريض.

مكان العلاج:

وقد عرف المسلمون البيمارستان (المستشفى)، منذ زمن بعيد، وأول مستشفى أنشئت في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك عام (٨٨هـ) قرب دمشق، وكانت تعالج مرض الجذام، ثم كثرت بعد ذلك المستشفيات، وجهزت بجميع الأدوات التي تلزم المريض، ومن هذه المستشفيات: مستشفى أحمد بن طولون في مصر، ومستشفى نور الدين محمود زنكي في دمشق الذي أنشئ عام (٥٤٩ هـ)، ومستشفى صلاح الدين الأيوبي في مصر الذي أنشئ (٥٧٧ هـ).

علم المعادن: عرف المسلمون الكثير عن الخواص الطبيعية للمعادن، ووصفوها وصفًا علميًّا دقيقًا، مثل: اللون، والبريق، ودرجة الشفافية، والصلابة، والوزن النوعي لها. وقد برع علماء كثيرون في هذا المجال، منهم: عطارد بن محمد الحسيب، الذي عاش في القرن الثالث الهجري، وهو صاحب أول كتاب إسلامي عن الأحجار، وهو كتاب (الجواهر والأحجار الكريمة).

وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي توفي (٣١٣ هـ)، وقد ألف في المعادن كتاب (الخواص)، وكتاب (علل المعادن) وتناول فيهما دراسة خواص الأحجار، ومكوناتها الطبيعية.

ويحيى بن ماسويه، صاحب كتاب (الجواهر وصفاتها)، وهو من أهم الكتب الإسلامية في مجال المعادن، حيث يكشف عن بداية

اشتغال المسلمين بعلم المعادن وكتابتهم عنه وتصنيفهم فيه، وموقفهم من تجارة الجواهر وطرق الحصول عليها، وأماكن استخراج الحجارة في المشرق القديم وأثمانها وأوزانها المختلفة، والمصطلحات والأسماء التي تتعلق بعلم الأحجار في تلك العصور المتقدمة.

وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني المتوفى (٤٤٠ هـ)، والذي قال عنه علماء أوربا وغيرها: إنه أعظم عقلية عرفها التاريخ، وقد ترك لنا البيروني أعظم وأوسع كتاب في علم المعادن وهو (كتاب الجَمَاهِر في معرفة الجوَاهر).

وقد اخترع أول جهاز لقياس الوزن النوعي للمعادن والأحجار الكريمة، وتمكن عن طريقه معرفة الوزن النوعي بدقة لثمانية عشر حجرًا كريمًا، ومعدنًا وفلزًّا، وكان أول من ميَّز بين المعادن والفلزات، حيث استخدم كلمة المعدن لوصف الأحجار الكريمة، وكلمة الفِلِز لوصف الذهب والفضة والحديد والزئبق.

والعالم الموسوعي ابن سينا، وهو يعد المؤسس الحقيقي لعلم الجيولوجيا، ويبدو إسهامه من خلال كتابه الشفاء، في الجزء الخاص بالمعادن والظواهر الجوية .

وشهاب الدين أبو العباس أحمد بن يوسف التيفاشي صاحب (كتاب أزهار الأفكار في جواهر الأحجار)، والمتوفى (٦٥١ هـ)، ويعد كتابه مع كتاب البيروني قمة ما وصل إليه العلماء المسلمون في علم المعادن.

ومحمد بن إبراهيم بن ساعد البخاري المعروف بابن الأكفاي المتوفى سنة (٧٤٩ هـ)، صاحب كتاب نخب الذخائر في أحوال الجواهر. ولقد سبق علماء المسلمين علماء الغرب بنحو ستة قرون في مجال علم المعادن، وكان لما تركوه من تراث عظيم، أكبر الأثر في نهضة أوربا وتقدمها في هذا المجال.

علم التنظيم والإدارة: برع المسلمون في كل المجالات، ومنها التنظيم الإداري، فقد اقتضى قيام الدولة الإسلامية أن يكون لها تنظيمها الإداري الخاص بها، الذي يقوم بتنفيذ سياساتها العامة، والقيام بتطبيق وتنفيذ أحكام الشريعة والحفاظ عليها، وقد مرَّ علم الإدارة والنظام الإداري الإسلامي بالعديد من المراحل.

وفي عهد عمر بن الخطاب، اتسعت الدولة الإسلامية، وازدادت الحاجة إلى تطوير النظام الإداري الإسلامي ليلائم الأوضاع الجديدة، فقام عمر - رضي الله عنه- بتطوير الجهاز الإداري في الدولة الإسلامية، فوضع التاريخ الهجري، وأنشأ الدواوين، ومنها ديوان الإنشاء لحفظ الوثائق الرسمية، وديوان العطاء والجند.

وفي عهد الدولة الأموية ظهرت دواوين ووظائف جديدة لمواجهة اتساع نطاق الإدارة، فظهرت دواوين الخاتم، والشرطة، والبريد، والحسبة، والأحباس للنظر في المظالم والضياع.

ومع بداية عهد الدولة العباسية استقر نظام الوزارة لمساعدة الخليفة في إنجاز شئون الدولة. ولكي يتحقق ضمان الدقة في الإدارة،

كان هناك مفهوم الرقابة الإدارية في الدولة، وتم وضع أساس مشروعية **هذه الرقابة من خلال:**

أولاً: الرقابة الذاتية، أو محاسبة النفس، وبمقتضاها يوجب الإسلام على الإنسان المسلم ضرورة مراجعة نفسه ومحاسبتها.

ثانيًا: رقابة الأمة؛ فالأمة رقيبة على كل مسئول في موقعه ومنصبه، لا يحل للأمة أن تتخلى عن تلك المراقبة.

ثالثًا: رقابة الحاكم؛ فالحاكم رقيب على من دونه من وزرائه وأمرائه، وهو مسئول إن قصَّر في ذلك، وهو يقوم بهذه الرقابة من خلال الأجهزة المعاونة له.

وهكذا ساهم الإسلام وحضارته السامية في إرساء أهم الأسس والقواعد في ميدان الإدارة، والنظام الإداري، فسبق بذلك العديد من النظم الإدارية التي وضعها غيرهم من البشر.

العلاقات الدولية في الحضارة الإسلامية

قدم الإسلام للمجتمع البشرى أسسًا للحياة، تَكْفُل السلامة لهذا المجتمع، وإن اختلفت عقائد الدول وأديانها.

فنظم التعاون بين الأمم في كل المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، كما قدَّم النظم المناسبة للتخفيف من ويلات الحروب، وكان ما قدمه الإسلام في مجال العلاقات الدولية هو أول تعليمات سامية في هذا المجال عرفتها البشرية.

الجانب السياسي:

شرع الإسلام نظام المعاهدات، والسفراء، وتأمين الرسل

المبعوثين إلى الدول الأخرى، وكتب رسائل الدعوة لهذه الدول.

الجانب الاقتصادي:

أباح الإسلام التعامل بالعملة الفارسية والرومية في بداية الأمر؛ حتى تم إنتاج عملة إسلامية خالصة تدريجيًّا، كما سمح بالتجارة الحرة، فكان التجار غير المسلمين يدخلون بتجارتهم العالم الإسلامي، وعليهم أن يدفعوا بعض المال، وهو ما كان يعرف بالعشور، كما كان التجار المسلمون يدفعون عندما يدخلون أرضًا غير إسلامية بتجارتهم.

الجانب الاجتماعي:

أباح الإسلام للمسلمين أن يأكلوا طعام أهل الكتاب (اليهود والنصارى) من غير ما حرم اللّٰه، وأن يقدموا لهم من طعامهم. وأباح للمسلمين أن يتزوجوا من نسائهم، وأن يتعاملوا معهم ببر وصدق وعدالة، وأن يسالموهم ما لم يظهر منهم عدوان أو خيانة، وأن يكونوا منهم على حذر.

الجانب الثقافي:

أحل الإسلام للمسلمين أن يتبادلوا الثقافات مع غير المسلمين، وأن يتعلموا لغاتهم، بشرط أن يكون تبادل الثقافات بما لا يتعارض مع قواعد الشرع الإسلامي الحنيف، ولهذا وجدنا المسلمين الأوائل يتعلمون لغات غير المسلمين، لنشر الإسلام، وليأمنوا مكر أهل هذه اللغات بهم كما ترجموا كتبًا كثيرة بلغات مختلفة إلى اللغة العربية.

الحروب:

وضع الإسلام للحرب والسلم قواعد ونظمًا دقيقة، أنقذت

البشرية من أهوال الصراع والدمار، وأتى الإسلام بمبادئ أخلاقية في مجال الحرب لم تعرفها البشرية من قبل.

النظام التشريعي في الحضارة الإسلامية

لقد جاء الإسلام بتشريعات وقوانين حفظت للناس حقوقهم، وضمنت لهم الفلاح في الدنيا والآخرة. والمصادر الأساسية للتشريع الإسلامي هي:

القرآن الكريم

القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، قال تعالى: {وأن احكم بينهم بما أنزل الله} [المائدة: ٤٩].

وشرع الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، ولذلك لا يجوز لأحد أن يتركه ويحكم بما سواه، وكل من جاء بتشريع يخالف شرع الله فيحل ما حرَّم الله، أو يحرم ما أحل الله، فهو خارج عن الملة.

ولقد اعتبر الله عز وجل المشرعين آلهةً يُعبدون من دونه، ولقد شرح النبي صلى الله عليه وسلم هذا الأمر لعدي بن حاتم عندما دخل عليه (، وهو يقرأ قوله تعالى: {اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهًا واحدًا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون} [التوبة: ٣١].

وكان عدي قد دخل النصرانية في الجاهلية وأُسرت أخته وجماعة من قومه، ثم أطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم سراح أخته، فرجعت إلى أخيها، فرغبته في الإسلام وفي القدوم على رسول الله صلى

الله عليه وسلم :، فقال عدي لما سمع النبي يتلو هذه الآية: إنهم لم يعبدوهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (بلى، إنهم حرَّموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فاتبعوهم، فتلك عبادتهم إياهم) [أحمد والترمذي].

والقرآن الكريم لم يترك شيئًا إلا ذكر حكمه إما نصًّا وإما ضمن القواعد العامة التي جاءت فيه لما يجد من أمور في كل عصر من العصور، قال تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) [الأنعام: ٣٨].

والقرآن الكريم به نوعان من الأحكام:

- أحكام ثابتة وردت فيها نصوص قرآنية، وهذه لا دخل للعقل فيها إلا الاستنباط من النصوص وتوجيهها.
- قواعد عامة غير ثابتة، للقادرين على الاستنباط حق الاجتهاد فيها، ووضع النظريات والقواعد، بشرط ألا يتعارض ذلك مع القواعد العامة للإسلام.

ومن هذه القواعد العامة غير الثابتة، ما جاء به الإسلام في مجال السياسة والاقتصاد وغير ذلك.

السنة النبوية الصحيحة:

وهي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، قال تعالى: {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا} [الحشر: ٧] . وقال تعالى: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليمًا} [النساء: ٦٥].

ولذلك يجب علينا أن نحتكم إلى سنة الرسول

(في الأمور التي لا نجد لها حكمًا ظاهرًا في القرآن الكريم، وأن نرضى بها دون شك، ولا تحرج؛ لأن السنة إما أن تبين أحكامًا موجودة في القرآن، أو تفصل أحكامًا عامة مجملة فيه، أو تأتي بأحكام جديدة، فمثلاً ذكر القرآن الصلوات وأمرنا بها، ولكنه لم يذكر عدد ركعاتها، ولا هيئاتها ولا طريقة أدائها، فجاءت السنة ووضحت ذلك بالتفصيل، وغير ذلك كثير في أمور العبادات والمعاملات.

الإجماع

لا خلاف بين العلماء على أن الإجماع مصدر من مصادر التشريع الإسلامي بعد كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، والإجماع هو اتفاق المجتهدين من أمة رسول الله صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته (على حكم شرعي اجتهدوا فيه ليس فيه نص من الكتاب أو السنة، ولا إجماع عند الفقهاء إلا بسند من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم :.

والمجتهدون هم العلماء العارفون بأدلة الفقه من القرآن والسنة وآراء العلماء، وكيفية استخراج واستنباط الأحكام، ولقد استشهد العلماء على أن الإجماع مصدر من مصادر التشريع بعدة أدلة من القرآن والسنة؛ أما أدلة القرآن فمنها قوله تعالى: {ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرًا } [النساء: ١١٥]. وسبيل المؤمنين الحق هو ما اتفق عليه المجتهدون منهم.

وأما أدلة السنة: فقد وردت أحاديث كثيرة صحيحة؛ منها قوله صلى اللّه عليه وسلم : (ثلاث لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل للّه تعالى، والنصح لأئمة المسلمين، ولزوم جماعتهم) [ابن ماجه]. وقال صلى اللّه عليه وسلم : (يد اللّه مع الجماعة، ومن شذ؛ شذ في النار) [الترمذي].

القياس

وهو المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي بعد كتاب اللّه وسنة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم والإجماع.

وقد جاءت امرأة إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فقالت: إن أمي نذرت أن تحج، فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال: (حُجِّي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين، أكنت قَاضِيَتِهِ؟). قالت: نعم، قال: (فاقضوا الذي للّه، فإن دَيْنَ اللّه أحق بالوفاء) [متفق عليه]. فهذه الحادثة توضح استخدام الرسول صلى اللّه عليه وسلم للقياس، فقد قاس أمر الحج على أمر آخر، وهو قضاء الدين، فإن كانت تستطيع أن تقضي الدين عن أمها، فهي تستطيع أن تحج عنها.

فالمجتهد إذا قابلته مسألة ولم يجد لها حلاً أو حكمًا صريحًا في كتاب اللّه وسنة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم :، ولم يكن في هذه المسألة إجماع من الفقهاء، لم يكن أمامه إلا أن يبحث عن مسألة شبيهة بها، وحكمها معروف، وتوجد علة (سبب) تجمع بينهما، فإن حكم المسألة المجهولة يكون حكم المسألة المعلومة الحكم، وهذا هو القياس.

وجمهور الفقهاء مجمعون على أن القياس حجة، ويستدلون على حجيته بالكتاب والسنة وأفعال الصحابة، فأما أدلة القرآن فيقول اللّه عز وجل: {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى اللّه والرسول إن كنتم تؤمنون باللّه واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً} [النساء:٥٩]. ورد الأمر إلى اللّه ورسوله معناه أن يُرجع ما فيه خلاف إلى كتاب اللّه وسنة رسوله صلى اللّه عليه وسلم ، فيقاس ما ليس فيه حكم على ما فيه حكم، لوجود علة تجمع بينهما.

وأما الأدلة عليه من السنة النبوية المطهرة فكثيرة، منها الحديث الذي ذكرناه في أول الكلام عن القياس، وأما أفعال الصحابة، فمنها أن الصحابة - رضي اللّه عنهم- اختاروا أبا بكر - رضي اللّه عنه- خليفة وبايعوه، لأن النبي صلى اللّه عليه وسلم اختاره لإمامة الصلاة وإمامتهم فيها، فقاس المسلمون الإمامة العامة على إمامة الصلاة، وقالوا: اختاره لأمر ديننا أفلا نختاره لأمر دنيانا؟!

والإجماع والقياس يحتاجان إلى جهد كبير واجتهاد مضنٍ من العلماء في استخراج الأحكام، كما أضاف العلماء مصادر وأدلة أخرى لاستنباط الأحكام، كالمصلحة المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، ما لم يخالف شرعنا، وقول الصحابي إذا كان ملائمًا لروح الشريعة، وهكذا يتضح مدى تميز الجانب التشريعي في الإسلام، وأثره في بناء حضارته.

كانت امرأة من بني مخزوم تستعير من الناس أمتعتهم ثم تنكرها، فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بقطع يدها تنفيذًا لحد الله، فأراد أهلها أن يستغلوا حُبَّ رسول الله لأسامة بن زيد، فطلبوا من أسامة بن زيد أن يشفع لها عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛؛ لينقذها من إقامة الحد عليها، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم غضب غضبًا شديدًا، وقال: (إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت؛ لقطعت يدها) [الجماعة].

وهكذا ضرب الرسول صلى الله عليه وسلم مثلاً في تحقيق العدل في المجتمع، فنبذ المحاباة والوساطة ووضع الاعتبار لبعض الناس دون بعض، وقد بلغ من حرص الإسلام على إقامة العدل أن حذر من الظلم وجعله ظلمات يوم القيامة، قال صلى الله عليه وسلم : (اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة) [مسلم].

الفرق بين الحكم والقضاء:

الحكم هو ما يقوم به الحاكم لتحقيق العدالة في الناس ويشمل كل نواحي حياة الأمة، أما القضاء فهو الفصل في الخصومات بين الناس بما يأمر به الشرع إلزامًا. ومعنى هذا أن القضاء يتم بعد وجود منازعات، أو ضبط أحد الخارجين على القانون متلبسًا بجريمة، وتقديمه إلى القاضي، ليفصل في الأمر بما تقتضيه الشريعة الإسلامية، وتكون أحكام القاضي واجبة التنفيذ.

الفتوى والقضاء:

الفتوى أعم وأشمل من القضاء، لأن الفتوى لا تحتاج إلى إجراءات معينة، ويكفي أن يرسل السائل إلى العالم، فيجيب عن سؤاله، والقاضي لا يسأل ولا يستفتي في مسائل العبادات، أما المفتي فيجيب عن كافة التساؤلات، وينصح ويرشد، لكنه لا يملك معاقبة المقصرين في أدائها مثل القاضي.

القضاء والنظم القضائية:

تتمتع الدولة المسلمة بمجموعة من المؤسسات، والقضاء جزء هام من هذه المؤسسات، لتحقيق العدالة وإخضاع الجميع لشرائع الإسلام وآدابه، وجاء الإسلام بنظم قضائية فريدة لم يعرفها العالم من قبل من أهمها: القضاء، والشرطة، ونظام الحسبة، ونظام النظر في المظالم.

تاريخ القضاء في الإسلام:

لقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم حاكم الدولة وقاضيها الأول، وقد أمره الله تعالى بذلك قائلاً: {وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك} [المائدة: ٤٩]. وقال تعالى: {إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيمًا}[النساء: ١٠٥].

وكان صلى الله عليه وسلم يرسل نوابًا عنه إلى الأماكن البعيدة يتولون القضاء، فقد أرسل معاذ بن جبل - رضي الله عنه- إلى اليمن، وَعتَّاب بن أسيد - رضي الله عنه- إلى مكة، وكان قبل أن يرسل القضاة يتولاهم بالنصيحة والموعظة، وقد أوصى النبي صلى الله عليه

وسلم علي بن أبي طالب - رضي الله عنه- ذات مرة، فقال: (يا علي، إذا جلس إليك الخصمان، فلا تَقْضِ بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنك إذا فعلت ذلك تبين لك القضاء) [أحمد وأبوداود والترمذي].

المبادئ العامة للقضاء في الإسلام

كانت المبادئ العامة للقضاء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن تبعه من الخلفاء والأمراء غاية في السمو والارتقاء والعظمة، **ومن مظاهر ذلك:**

- القاضي يحكم وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية.

- التحذير من الظلم في القضاء، فقد قال صلى الله عليه وسلم : (إن الله مع القاضي ما لم يَجُرْ (يظلم)، فإذا جار تبرأ منه، وألزمه الشيطان) [الحاكم والبيهقي]. وقال صلى الله عليه وسلم : (من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جَوْره (ظلمه)، فله الجنة، ومن غلب جوره عدله فله النار) [أبو داود].

- ابتعاد القاضي عن كل ما قد يؤثر على حكمه بالعدل، فيراعى أن يكون في أحسن حالاته النفسية، بعيدًا عن الجوع والعطش، والضيق والقلق والغضب، حتى لا يؤثر ذلك في عدالته، قال صلى الله عليه وسلم : (لا يحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان) [متفق عليه].

- تحريم تقديم الرشوة للقاضي، أو قبولها، وإذا قدمها المتهم، فللقاضي أن يعاقبه بما يراه، ولذلك فقد كان قضاة الإسلام لا يستضيفون الخصوم أو بعضهم، ولا يقبلون ضيافتهم ولا هداياهم، حتى

لا يكون لذلك تأثير على قضاء القاضي، قال صلى الله عليه وسلم : (من استعملناه على عمل، فرزقناه رزقًا، فما أخذ بعد ذلك فهو غُلُول) [أبو داود].

وقال صلى الله عليه وسلم : (لعن الله الراشي والمرتشي والرائش (أي الذي يعطي الرشوة، والذي يأخذها والوسيط بينهما)) [أبوداود والترمذي وابن ماجه وأحمد].

- تحذير المتخاصمين من الكذب في الادعاء، فعن أنسٍ - رضي الله عنه- قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكبائر، فقال: (الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، وشهادة الزور) [البخاري].

- تحرِّي الصدق في عرض القضية، فقد قال (لرجلين اختصما أمامه في ميراث طال عليه الزمن، وليس لأحد منهما بيِّنة، فقال صلى الله عليه وسلم : (إنكم تختصمون إليَّ، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض (أبلغ)، وإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها إسطامًا (الحديدة التي تحرك بها النار) في عنقه يوم القيامة). فبكى الرجلان، وقال كل واحد منهما: حقي لأخي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أما إذ قلتما، فاذهبا فاقتسما ثم توخيا الحق (اقصدا)، ثم استهما (أي ليأخذ كل منكما ما تخرجه القرعة بعد القسمة)، ثم ليحلل كل واحدٍ منكما صاحبه) [أحمد والبخاري ومسلم].

أي أن الناس يتحاكمون إلى القاضي، فيجتهد لهم، وقد لا يصيب الحق، فيقضي لأحدهم بشيء ليس من حقه، فحكم القاضي هنا لا يحل لهذا الشخص أخذ ما ليس من حقه.

- تقديم الصلح على القضاء، وهذا من عظمة القضاء في الإسلام، لأن حكم القضاء يورث الضغائن والأحقاد وما دام الصلح بين المسلمين جائزًا فكان لابد أن يأخذ مكانه لإصلاح ما أفسده الشيطان بين الناس، قال صلى الله عليه وسلم : (والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحًا حرَّم حلالا أو أحلَّ حرامًا) [أصحاب السنن].

ورُوى عن عمر بن الخطاب أنه قال: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا ، فإن فصل القضاء (أحكام القضاء) يورث بينهم الضغائن.

ومن عظمة الإسلام أنه أباح للقاضي أن يشفع عند أحد المتخاصمين للآخر، فقد ورد أن كعب بن مالك طلب دينًا له كان عند أبي حدرَدٍ، وكانا في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيته، فنادى الرسول صلى الله عليه وسلم كعب بن مالك، فقال كعب: لبيك يا رسول الله. فأشار إليه بيده أن ضع الشطر من دينك (أي اترك نصف دينك لأخيك). قال كعب: قد فعلت يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي حدرد: (قم فاقضه) [متفق عليه].

طرق إثبات الحق في القضاء الإسلامي:

- شهادة الشهود، فيشهد على الحق شاهدان ممن ترضى شهادتهما، أو شهادة رجل وامرأتين، قال الله عز وجل: {واستشهدوا شهيدين من

رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى} [البقرة:٢٨٢]. وهذا في غير القضايا التي تتعلق بالعِرض والشرف، التي يلزم فيها أربعة شهود.

- الوثائق المكتوبة والأدلة الأخرى التي يستخدمها القاضي بذكاء للتوصل للحكم الصحيح.

ضوابط اختيار القضاة:

لا يتولى القضاء في الدولة الإسلامية إلا من توفرت فيه عدة شروط، منها:

- الإسلام والعقل والبلوغ، فلا يتولى قضاء المسلمين كافر أو مجنون أو فاسق أو طفل صغير، كما اشترطوا العلم بالكتاب والسنة، والذكاء الذي يساعده على التمييز بين الحق والباطل.

- العِلْم بآيات الأحكام وأحاديثها وأدلتها، وبأقوال الصحابة، وبالإجماع، وبما اختلف العلماء فيه، وأن يكون عالمًا باللغة العربية، وقادرًا على القياس والاستنباط.

- سلامة الحواس، مثل: السمع والبصر واللسان حتى يستطيع القاضي أن يلاحظ وأن يعبر بها، ولا غنى للقاضي عنها.

- العدالة: وهي أن يكون القاضي متحليًا بمكارم الأخلاق، بعيدًا عن ارتكاب الكبائر، غير مصرّ على فعل الصغائر، فهذه من أفعال الفُساق ولا يتولى القضاء فاسقٌ.

- أن يكون القاضي رجلاً، فلا يجوز أن يتولى القضاء امرأة؛ لأنها مهنة تحتاج إلى الصبر والمعاناة وعدم الانفعال، وطبيعة المرأة بعواطفها

الرقيقة، وانفعالها السريع وما يحدث لها من حيض ونفاس وحمل ووضع وإرضاع، كل ذلك يجعلها غير مؤهلة للقضاء، كما أن طبيعة هذا المنصب تتطلب الاحتكاك بجمهور الناس، والشهود والخصوم، والوكلاء وأعوان القضاة وكل ذلك يتطلب المعاناة والانفراد بالأعوان، وهذا لا يليق بالمرأة.

وعندما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس جعلوا حاكمهم ابنة كسرى قال: (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة) [البخاري].

سرعة الحكم في القضايا:

لا يجوز للقاضي تأجيل الحكم في قضية إلا في حالات ثلاث:

- للصلح بين المتخاصمين.
- إذا طلب المدعى مهلة ليأتي بمزيد من الأدلة المؤيدة لحقه.
- إذا كان لدى القاضي شك، يتطلب مزيدًا من البحث والتحرى والدقة.

الأجهزة المعاونة للقاضى:

الشرطة: وهي من الوظائف الإسلامية القديمة، وكانت تساعد القاضي في تنفيذ الحكم الذي يصدره ضد المذنبين. ويبدأ تاريخ الشرطة بعهد عمر بن الخطاب الذي كان يتفقد أحوال الناس بنفسه في الليل ويطارد المنحرفين .

جهاز الحسبة: وهم جماعة تقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتكليف من الحاكم المسلم، فالمحتسب يمنع الغش في الأسواق ويراقب الموازين، ويطوف على الخبازين والصناع ليلاحظ جودة

المنتجات، ويراقب الأفراح والمآتم ليمنع ما يحدث فيها من منكرات، ويحارب الربا، ويطالب بسداد الديون، ويأمر الناس بالصلوات الخمس في أوقاتها...إلخ. وإجمالاً فقد كانت وظيفة المحتسب من الوظائف المهمة التي تتغلغل في المجتمع، وتنظم التعاملات بين الناس وتحفظ حقوقهم، بما يرضي الله ورسوله.

جهاز المظالم: وهذا الجهاز من مفاخر القضاء الإسلامي، فقد وضع هذا الجهاز لكل ما يعجز عنه القضاة من قضايا، كأن تكون القضية متصلة بكبار القوم أصحاب السلطة والنفوذ، فلا يستطيع القاضي فرض نفوذه والحكم ضدهم، فيكلف والي المظالم بأخذ الحق منهم لصاحبه، ولذلك فوالي المظالم لابد أن يكون على درجة عظيمة من الهيبة والتقوى، وسعة العلم.

وقد تطور ديوان المظالم بعد إنشائه، فأحيانًا كان الخلفاء أنفسهم يقومون بمهمة والي المظالم، وهذا مشهور عن الخلفاء الراشدين والخلفاء الأمويين والعباسيين، ومما يروى في ذلك أن الخليفة العباسي المأمون جلس للمظالم يومًا، فكان آخر من تقدم إليه امرأة، فدخلت عليه وقالت: السلام عليك يا أمير المؤمنين. فقال لها: وعليك السلام يا أمة الله، تكلمي في حاجتك. فأخبرته أن ابنه قد اغتصب منها أرضها، فحدد لها موعدًا تأتي فيه، ويحضر خصمها أمامها.

فلما كان اليوم المحدد، أَحْضَرَ الخَصْمَ، فأجلسها وجلس الخصوم، وظلت المرأة تتحدث بصوت عالٍ، فقال لها الفضل (وزير المأمون): على رِسْلِكِ (أي مهلاً)، إنه ابن أمير المؤمنين. فقال له المأمون:

دعها فإن الحق أنطقها، والباطل أخرسه. ثم قضى لها برد ضَيْعَتِها، وحبس ابنه. وهكذا كان لجهاز المظالم أثر كبير في رفع الظلم وانتشار العدل، وتطبيق الشريعة على الجميع، مهما كانت منزلتهم.

التشريع والقضاء بين الحاضر والمستقبل:

اجتهد علماء المسلمين على مر العصور في استخراج الأحكام والتشريعات من خلال القرآن والسنة، لكن المسلمين في العصر الحاضر نتيجة لتأخرهم بدءوا يستوردون القوانين الغربية التي ثبت فشلها، فعمَّ الفساد وانتشر الظلم، ونتيجة لهذه القوانين أصبحت مطالبة الناس بحقوقهم ورفع المظالم إلى القضاء أمرًا صعبًا، لأن إجراءات المحاكم والقضاء بطيئة ومعقدة، فليس هناك سرعة للفصل في المنازعات، كما هو شأن القضاء الإسلامي كما عرفنا.

كما أن للمحامين الذين لا يراعون ضمائرهم، ولا يراقبون الله خبرة طويلة في التحايل على القانون وقلب الحقائق باستغلال الثغرات الموجودة في القوانين، إلى جانب أن كثرة تأجيل القضايا يكلف الناس أموالاً كثيرة، ولا ينال صاحب الحق حقه سريعًا، كما لا ينال المخطئ عقوبته سريعًا. مما يؤدي إلى موت العدالة موتاً بطيئًا وضياعها من حياة المسلمين.

الجانب العسكري في الحضارة الإسلامية

مفهوم الجهاد ومكانته في الإسلام

الجهاد هو بذل الجهد في الدفاع عن محارم الإسلام ضد أعدائه، وأعلى الجهاد وأشرفه الجهاد بالنفس والمال في سبيل الله، وهو فرض

عين على كل مسلم بالغ عاقل سليم الجسد، إذا احتاج الجهاد إليه، كأن يُحتل بلد إسلامي، وإلا فهو فرض كفاية، إذا قام به بعض المسلمين سقط الإثم عن الباقين.

وللجهاد مكانة سامية في الإسلام، فهو ذروة سنام الإسلام، وهو التجارة الرابحة مع الله، قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم. تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون. يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن ذلك الفوز العظيم} [الصف: ١٠- ١٢].

وهذا المعنى فهمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ::؛ فعندما اقترب المشركون من المسلمين في غزوة بدر، قال (لأصحابه: (قوموا إلى جنة عرضها السماوات والأرض). فقال عمير بن الحِمَام الأنصارى: يا رسول الله، جنة عرضها السماوات والأرض؟ قال: (نعم)، قال: بَخٍ بَخٍ (حسنًا حسنًا). فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : (وما يحملك على قول بَخٍ بَخٍ ؟). قال: لا والله يا رسول الله، إلا رجاء أن أكون من أهلها، قال: (فإنك من أَهْلِهَا). فأخرج عمير تمرات من جرابه، وجعل يأكل منها، ثم قال: لئن أنا حييت حتى آكل تمراتي هذه إنها لحياة طويلة، ثم ألقى التمرات، وقاتلهم حتى قُتل. [مسلم وأحمد].

والجهاد الإسلامي لا مكان فيه للعدوان على حق الآخرين في العقيدة، ولا في الحياة، وليس فيه إهدار لأي حق من حقوق أي إنسان، إنما هو جهاد من أجل الدين، من أجل أن تصل رسالة الله إلى الأرض

كلها، وهو جهاد لمن يقف أمام تبليغ كلمة الله إلى الدنيا بأسرها قال تعالى: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين} [البقرة: ١٩٣].

وهكذا نرى أن الجهاد في الإسلام للدفاع عن العقيدة سواء كان المسلمون يقاتلون عدوًّا اعتدى على بلادهم ومقدساتهم، أو كانوا يحاربون من عادى دعوة الله تعالى وصدَّ الناس عنها، فوجب قتالهم لتصل الدعوة إلى الناس، وبعدها يبقى الناس أحرارًا في الدخول في الإسلام أو البقاء على دينهم الأول فلا إكراه في الدين.

أنواع الجهاد

وقد ذكر العلماء عدة أنواع للجهاد، منها:

جهاد المشركين:

فهم يحاربون دين الله - تعالى- ، ولذلك لابد من محاربتهم، حتى تصل تعاليم الإسلام إلى الناس كافة. قال تعالى: {قاتلوا المشركين حيث وجدتموهم} [التوبة: ٥].

جهاد المرتدين:

لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد كثير من القبائل عن الإسلام، فقام أبو بكر - رضي الله عنه- بمحاربتهم، فأرسل الجيوش بقيادة خالد ابن الوليد - رضي الله عنه- لقتالهم، فهزمهم في معركة اليمامة، فمن ترك دين الإسلام وكفر به، وجب قتاله وقتله، قال تعالى: {ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون}

[البقرة: ٢١٧]. وقال صلى الله عليه وسلم : (من بدَّل دينه فاقتلوه) [البخاري].

جهاد البغاة:

ويقصد بهم الخارجون من المسلمين على الحاكم المسلم العادل، أو الباغون المعتدون على غيرهم من المسلمين، إذا كانت الجماعتان مسلمتين، وهنا يجب قتال الفئة الباغية؛ منعًا للفساد وعملاً بقوله تعالى: {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين} [الحجر: ٩].

جهاد أهل الكتاب:

بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم برسالة إلى هرقل عظيم الروم، كتب فيها: (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، أسلم يُؤْتِكَ الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيِّيْن (عامة الشعب).. يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون} [آل عمران: ٦٤].

لم يستجب هرقل والروم معه لدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم :، فكان سقوط إمبراطورية الروم على يد المسلمين تمهيدًا لنشر دعوة الإسلام بعد أن وقفوا حائلاً دون وصولها إلى قومهم، فوجب قتالهم حتى يزول هذا الحائل، فإن زال فلا إكراه في الدين، فيدخل الإسلام

من شاء ويظل على دينه من شاء. قال الله - عز وجل- : {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون} [التوبة: ٢٩]. والمسلمون لا يبدءون بالقتال إلا بعد التبليغ والإنذار، فإن دخل أهل الكتاب الإسلام، أو قبلوا دفع الجزية، فلا قتال، وإن أَبَوْا حوربوا.

جهاد المنافقين:

والمنافقون قوم يظهرون الإسلام ويخفون في صدورهم الكفر، وهم موجودون في كل زمان ومكان، وكان منهم جماعة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم يعيشون معه في المدينة المنورة، وقد أنزل الله فيهم سورة كاملة هي سورة المنافقون، وقد أمر الله بجهادهم قائلاً: {يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير} [التوبة: ٧٣]. إلا أن جهاد المنافقين يختلف عن جهاد غيرهم، فجهادهم باللسان وبالإنكار عليهم ما يفعلون وبإقامة الحدود فيهم.

دوافع الحرب عند المسلمين

رد العدوان:

يقول الله تعالى: {وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين} [البقرة: ١٩٠]. وبعد أن انتصر المسلمون على المشركين في غزوة بدر، وصلت الأخبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن أهل قريش أعدوا العدة لقتال المسلمين، والانتقام منهم،

فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه في الخروج لملاقاتهم وقتالهم فأشار عليه الصحابة بالخروج، فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم لقتالهم.

فأول دوافع الحرب عند المسلمين هو الاعتداء عليهم، فإذا تعرض المسلمون لأي اعتداء على النفس أو العرض أو المال أو العقيدة، فعليهم أن يقفوا أمام العدوان، قال تعالى: {فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين} [البقرة: ١٩١]. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد) [الترمذي].

الدفاع عن المسلمين المستضعفين:

يروي لنا التاريخ أن امرأة مسلمة ذهبت إلى سوق يهود بني قينقاع، لتبيع بعض ذهبها، وجلست إلى صائغ، فأراد بعضهم أن تكشف النقاب عن وجهها؛ فرفضت.

فأمسك الصائغ بطرف ثوبها في غفلة منها، ووضعه على ظهرها؛ فلما قامت انكشفت سوأتها، فضحكوا منها، فصاحت المرأة، فأنقذها رجل مسلم، وقتل الصائغ، فاجتمع عليه اليهود وقتلوه، فاستغاث أهله بالمسلمين، فطرد الرسول صلى الله عليه وسلم يهود بني قينقاع من المدينة.

ومن هنا وجب على المسلمين أن ينهضوا جميعًا لمناصرة إخوانهم في العقيدة، في أي مكان، إذا تعرضوا لأذى، قال تعالى: {وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين

يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليًا واجعل لنا من لدنك نصيرًا } [النساء: ٧٥].

إزالة الاضطهاد عن الدين والدفاع عن حرية التدين:

لما نقض يهود المدينة عهدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم :، أثاروا القبائل والفتن ضد المسلمين، اضطر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى طرد بعضهم من المدينة وقتل بعضهم، جزاء الغدر والخيانة، فإذا نقض أعداء الإسلام ما بيننا وبينهم من عهود ومواثيق، وظهرت منهم بوادر الخيانة وجب علينا قتالهم، قال تعالى: {وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين}

[الأنفال: ٥٨]. ولم يذكر لنا التاريخ حادثة واحدة نقض فيها المسلمون عهدًا واحدًا مع غيرهم وبدءوهم بالقتال.

الاستعداد للمعركة في ظل مبادئ الإسلام

أرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى العباس بن عبد المطلب في غزوة أحد؛ ليراقب تحركات قريش واستعداداتها العسكرية، فكان ينقل تحركاتهم أولاً بأول، ويرسل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك، وظلت المدينة في حالة استعداد دائم لا يفارق رجالها السلاح حتى أثناء الصلاة، وتحركت الدوريات حول الطرق التي يحتمل أن يسلكها المشركون للهجوم على المسلمين، وعقد رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلسًا يستشير فيه الصحابة ويتبادلون فيه الآراء حول المعركة. ومن هنا فإنه يجب على المسلمين أن يكونوا على استعداد دائم للجهاد في سبيل الله، ومن صور الاستعداد للحرب:

إعداد الجندي المسلم:

الجندي المسلم هو العامل الحاسم في المعركة، ولذلك يجب الاهتمام باختياره وإعداده، ويكون ذلك وفق خطوات محددة، هي:

- تقوية إيمانه ويقينه بالله عز وجل، فالإيمان بالله هو السلاح الأقوى والحاسم في المعارك، لذلك ركز القرآن على تثبيت ذلك المعنى في النفوس، قال تعالى: {إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد} [غافر: ٥١].

والجندي المسلم يربى على معرفة نهاية المعركة، وهي: إما النصر وإما الشهادة في سبيل الله، فإن كانت الأولى حمد الله، وإن كانت الأخرى فهو لا يهاب الموت؛ لأنه يعلم فضل الشهادة.

- إعداده وتربيته على أن النصر لا يتوقف على كثرة العدد والعدة وحدهما، ففي غزوة بدر الكبرى كان المسلمون قلة، وكان الكفار كثرة، ولكن المسلمين بقوة الإيمان والثقة بنصر الله انتصروا قال تعالى: {كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين} [البقرة: ٢٤٩].

- أن يربى الجندي على الطاعة، فعندما استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه يوم بدر، قام المقداد بن الأسود - رضي الله عنه- فقال: يا رسول الله، امض لما أراد الله، فوالذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى بَرْك الغِماد (اسم مكان في أقصى الجزيرة العربية) لجالدنا (لحاربنا) معك حتى تبلغه. وقام سعد بن معاذ وقال: امض لما أراك الله

فنحن معك، فوالذي بعثك بالحق، لو استعرضت هذا البحر فخضته لخضناه معك.

ولا شك أن طاعة القيادة المؤمنة من طاعة الله ورسوله؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم (من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني) [البخاري]. فعلى الجندي المسلم أن يطيع توجيهات قائده الذي يقوده نحو النصر. وهذه الطاعة للقائد المسلم لا تكون إلا في المعروف، أما إذا أمرهم القائد أو الأمير بمعصية فلا طاعة له عليهم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إنما الطاعة في المعروف) [متفق عليه].

- أن يربى الجندي على الشجاعة، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحارب مع الجنود كأنه فرد منهم، فقد كان له تسعة سيوف يبارز بها، وسبع دروع يحتمي بها من الطعنات، وفي غزوة أحد، عندما هرب الناس وانفضوا عنه (، وقف النبي صلى الله عليه وسلم في شجاعة نادرة يقاتل المشركين. وفي غزوة حنين، عندما فر كثير من المسلمين وقف في ثبات وقوة يقاتل وينادي المسلمين قائلاً:

أنا النبي لا كذبْ أنا ابْنُ عبدِ المطَّلِب

حتى اجتمعت صفوف المسلمين مرة أخرى فكان لهم النصر. [متفق عليه]. فالشجاعة والثبات والصبر في المعركة من أهم صفات الجندي المسلم، قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرًا لعلكم تفلحون}

[الأنفال: ٤٥].

- أن يتدرب الجندي على الحيطة والحذر؛ فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد الحيطة والحذر؛ عملاً بقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعًا} [النساء: ٧١].

فالجندي المسلم لابد أن يكون حذرًا يقظًا يتابع كل تحركات العدو، ولا ينخدع بالحيل والمكائد التي يتبعها الأعداء، وكذلك يكون أمينًا على الأسرار الحربية، والجندي المسلم لا يتأثر بالشائعات التي تؤدي إلى إضعاف الروح المعنوية، وتفريق الصفوف.

- أن يتخلق الجندي بالتواضع، ويبتعد عن الغرور، فعندما فتح الله على المسلمين مكة ودخلها الرسول صلى الله عليه وسلم منتصرًا ومعه المسلمون، دخل (وهو مطأطئ رأسه؛ واضعًا لله، وهكذا يعلمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم التواضع عند النصر وإرجاع الفضل لله تعالى.

ولذلك يجب على الجندي المسلم أن يكون متواضعًا لا يعرف الغرور والكبر، ويدرك أن النصر من عند الله، ويشكره على تلك النعمة العظيمة، والمسلم لا يتباهى بقوته، ولا يتمنى لقاء العدو، وإنما يسأل الله العافية، فإذا اضطر للحرب صبر عند اللقاء، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : (لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموه فاصبروا) [متفق عليه].

- إمداد الجندي المسلم بكل عناصر القوة اللازمة؛ فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يهتم بتسليح الجنود، ويشرف عليهم بنفسه، ويوم حنين لم يجد سلاحًا كافيًا، فاستعار سلاحًا من صفوان بن أمية على أن يعيده إليه بعد المعركة حرصًا على قوة الجيش الإسلامي، كما

كان يتفقد الصفوف، فإذا وَجَدَ بينهم ضعيفًا أو صبيًّا لا يقوى على حمل السلاح استبعده من الصفوف.

فالجندي المسلم لابد أن يتسلح بأحدث الأسلحة بقدر المستطاع عملاً بقوله تعالى: {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم} [الأنفال: ٦٠].

تنظيمات الجيش الإسلامي:

لقد عرف المسلمون من البداية تنظيم الجيوش، وكان للجيش الإسلامي مقدمة ومؤخرة، وميمنة وميسرة وقلب، وكان القائد يقف في قلب الجيش حتى يشرف عليه ويوجههم في كافة مراحل القتال.

وفي عهد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- أنشأ ديوانًا خاصًّا بالجند، ليسجل أسماءهم، ويصرف مرتباتهم، كما أعفاهم من العمل في المهن مثل الصناعة والتجارة وغيرها حتى يتفرغوا للفتوحات الإسلامية. كما أقام الحصون والمعسكرات الدائمة لراحة الجند، وأمر ببناء المدن الجديدة كالفسطاط بمصر، والكوفة والبصرة بالعراق لنفس الغرض، كما وُجد في عهده نظام المرابطة، وبخاصة في الأماكن الساحلية كالإسكندرية وغيرها؛ ذلك لصد هجمات الأعداء على سواحل المسلمين.

وفي العصر الأموي، عرف المسلمون نظام الصوائف والشواتي، وهو عبارة عن حملات عسكرية ضد الدولة البيزنطية صيفًا وشتاءً لتأديبها ومنعها من التفكير في غزو السواحل الإسلامية في بلاد الشام.

ويطل العصر العباسى بروعته، ويتم تقسيم الجيوش الإسلامية حسب جنسياتهم، فيكون الفرسان المسلمون الذي يرمون بالرماح من العرب، والمشاة من الفرس وبخاصة من خراسان، ومن بداية عصر الخليفة المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ) انضم الجنود الأتراك للجيش الإسلامي، وازدادت أعدادهم زيادة كبيرة، ولم يهمل المسلمون البحرية العسكرية، وإنما اهتموا بها اهتمامًا كبيرًا، وخاضوا بها معارك عنيفة مثل معركة (ذات الصواري) في عهد عثمان بن عفان - رضي الله عنه- وألحقوا بأسطول الرومان في البحر المتوسط هزيمة ساحقة.

وبلغ اهتمام المسلمين بالبحرية الإسلامية أن أنشئوا في مصر دارًا لصناعة السفن في جزيرة الروضة، منذ سنة (٥٤هـ)، وكان لها دور بارز في تاريخ البحرية الإسلامية.

واهتم المسلمون اهتمامًا خاصًّا باختيار القادة الأكفاء، تبعًا لمواصفات خاصة لا تتوفر إلا في قلة من الناس، كالشجاعة، والذكاء، وقوة الشخصية، والدهاء، وحسن التخطيط، والولاء التام للدين الإسلامي من أمثال: خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وسعد بن أبي وقاص، وأبي عبيدة بن الجراح، وعقبة بن نافع، وموسى بن نصير، وطارق بن زياد، وغيرهم ممن كان لهم فضل كبير في نشر دين الله في كل مكان.

وقائع المعركة في ظل مبادئ الإسلام

سرعة الاستجابة لداعى الجهاد:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم :، يتفقد الشهداء في غزوة أحد،

فوجد حنظلة بن أبي عامر يتقطر الماء من جسده، فبعث بعض الصحابة إلى زوجته فلما عادوا، أخبروه بأنه، كان حديث عهد بالزواج، فلما سمع نداء الجهاد، ترك فراش عروسه وأسرع إلى ميدان القتال، ليدافع عن دينه، فأخذ يشق الصفوف حتى وصل إلى قائد المشركين أبي سفيان بن حرب (قبل أن يسلم) وكاد أن يقتله، ورآه شداد بن الأسود فضربه فقتله.

فلما علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك قال: (إن صاحبكم لتغسله الملائكة) [الحاكم والبيهقي]. وهكذا ينال حنظلة أعلى منزلة عند الله سبحانه لأنه أسرع يلبي نداء الجهاد استجابة لأمر الله تعالى: {انفروا خفافًا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون} [التوبة: ٤١]، فعلى المسلم أن يلبي نداء الجهاد، وإلا دخل تحت قول الله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل. إلا تنفروا يعذبكم عذابًا أليمًا ويستبدل قومًا غيركم ولا تضروه شيئًا والله على كل شيء قدير} [التوبة ٣٨ ٣٩].

وقد استجابت النساء أيضًا لنداء الجهاد، وكان لهن دور عظيم، فكنَّ يداوين الجرحى، ويجهزن الطعام، والشراب للمجاهدين، بل نجد أكثر من ذلك، فقد كانت نسيبة بنت كعب - رضي الله عنها- ترمي المشركين بالسهام، وتقف وتقاتل مثل الرجال، كل ذلك في سبيل

إعلاء كلمة اللّه، ونشر دعوته، فما أروع الجهاد، وما أعظم الجزاء عند اللّه.

الثبات في المعركة:

تفرق المسلمون في غزوة أحد، فقتل منهم من قتل، وفر منهم من فرَّ، وتكاثر الكفار على رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يريدون قتله، ولكنه (ظل صامدًا كالجبل هو وبعض أصحابه، ووقف يقاتل بعزيمة لا تلين، وقلب لا يهتز، حتى انصرف المشركون من حوله.

ويضرب الرسول صلى اللّه عليه وسلم المثل في الثبات يوم حنين عندما فَرَّ المسلمون من حوله (لكنه لم يترك مكانه، وثبت معه عدد قليل من المسلمين،وكان صلى اللّه عليه وسلم ينادى في المسلمين:
أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب فتجمع المسلمون حوله مرة ثانية، وثبتوا حتى جاءهم نصر اللّه. [متفق عليه].

ولا يجوز للمسلم الفرار من المعركة، إلا للانتقال إلى مكان آخر هو أصلح، أو لينضم إلى إخوان له من المجاهدين في مكان آخر، قال اللّه تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفًا فلا تولوهم الأدبار. ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفًا لقتال أو متحيزًا إلى فئة فقد باء بغضب من اللّه ومأواه جهنم وبئس المصير}
[الأنفال: ١٥- ١٦].

آداب الحرب في الإسلام

الإسلام دين المبادئ والقيم والأخلاق الفاضلة، ودين العدل والرحمة والسماحة، حتى مع أعدائه، فقد لقى الرسول صلى اللّه عليه

وسلم هو وأتباعه من كفار مكة أشد ألوان العذاب، وعندما أنعم اللّه على المسلمين بفتح مكة، ووقع هؤلاء في أيدي الرسول صلى اللّه عليه وسلم ، ظنوا أنه سينتقم منهم، ويفتك بهم، لكنه عفا عنهم، وقال لهم: (اذهبوا فأنتم الطلقاء) [ابن هشام].

وكان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يوصي قواده قائلاً: (اغزوا باسم اللّه، قاتلوا من كفر باللّه، اغزوا ولا تَغُلُّوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا ولا تقتلوا)

[مسلم وأبوداود والترمذي].

فالإسلام لا يعرف الانتقام، والتمثيل بأجساد الموتى، وتمزيق أجسادهم، مثلما فعل كفار مكة بجثة سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب - رضي اللّه عنه- وغيره من الشهداء في غزوة أحد، فهو دين السماحة والعدل، كذلك حرَّم الإسلام الغدر، وتقطيع الأشجار وإحراقها، وقتل الحيوان، وتخريب البيوت والمزارع، إلا عند الضرورة القصوى، وفي أضيق الحدود وبالشكل الذي يرغم الأعداء على الاستسلام كما حدث في بعض حروب النبي صلى اللّه عليه وسلم مع اليهود.

والتاريخ خير شاهد على تسامح المسلمين مع أعدائهم وعدم الغدر بهم، فعندما ذهب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي اللّه عنه- إلى القدس ليتسلم مفاتيح بيت المقدس من نصارى الروم، وجاء عليه وقت صلاة، خرج ليصلي خارج الكنيسة، ورفض أن يصلي داخلها حتى لا يتخذ المسلمون فعله حجة في اتخاذ كنائس النصارى مساجد.

وحتى في العصور الإسلامية المتأخرة كان هذا التسامح سبب إعجاب الجميع، فهذا محمد الفاتح - رحمه الله- بعد فتح القسطنطينية، يترك للنصارى كنائسهم يتعبدون فيها، ويعامل قساوستهم بإكرام واحترام، مما جعل بعض هؤلاء القساوسة يقول: لقد لاقينا من الحفاوة والتكريم، ما لم نلقه من إخواننا من أهل ديننا النصارى.

نتائج المعركة في ظل تعاليم الإسلام

عادة ما ينتج عن الحروب ما يلي:

توقيع عقد أمان:

وقد يكون هذا الأمان على شكل من الأشكال الآتية:

- الأمان المؤقت الخاص: وهو أن يمنح جنديٌ مسلمٌ جنديًّا من جنود الأعداء أمانًا إذا استسلم، أو طلب ذلك، وكذلك إذا استسلمت جماعة من الأعداء لجماعة من جند المسلمين، فإذا رأى المسلمون أن المصلحة تقتضي الاستجابة لهؤلاء؛ كأن لتعريفهم الإسلام إذا رأوا منهم ميلاً إليه أو يحصلوا على أسلحتهم، أو على أسرار عسكرية، جاز منحهم الأمان، والواحد منهم يسمى مستأمنًا، وله أن يقيم مع المسلمين إقامة غير دائمة، حتى يصل إلى المكان الذي يأمن به، وهذا الأمان يمضيه الحاكم المسلم قال تعالى: {وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون} [التوبة: ٦].

-   الأمان المؤقت العام (الهدنة)، وهو الاتفاق على وقف القتال مدة من الزمن، قد تنتهي إلى صلح، ويجب منح الأمان في حالتين: إذا طلبه العدو، فإنه يجاب إلى طلبه، مع وجوب الحذر والاستعداد، قال تعالى: {وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم. وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين} [الأنفال: ٦١- ٦٢].

والحالة الثانية في الأشهر الحرم، فإنه لا يحل فيها البدء بالقتال وهي ذو القعدة، وذو الحجة، ومحرم، ورجب، إلا إذا بدأ العدو بالقتال، فإنه يجب القتال حينئذ، وكذلكٍ إذا كانت الحرب قائمة، ودخلت الأشهر الحرم، ولم يستجب العدو لوقف القتال وقبول الهدنة.

الأسرى:

وقع ثُمامة بن أُثال أسيرًا في أيدي المسلمين، فجاءوا به إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال: (أحسِنوا إساره). وقال: (اجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا به إليه). فكانوا يقدمون إليه لبن ناقة الرسول صلى الله عليه وسلم غُدوًّا ورواحًا، فلما رأى ثمامة حسن المعاملة؛ أعلن إسلامه. فالدين الإسلامي يحرص على حسن معاملة الأسرى، لعل الله يهديهم إلى الإيمان، أو يتم استبدالهم بأسرى مسلمين.

والقرآن الكريم يوضح حكم الأسرى، قال تعالى: {فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها} [محمد: ٤].

والآية الكريمة ترشدنا إلى ضرورة قتال المشركين حتى نقضي على قوتهم، ثم بعد ذلك نأخذ منهم الأسرى، ولهؤلاء الأسرى أحكام وضحتها الآية الكريمة، **وهي:**

- المن وهو إطلاق سراحهم دون مقابل لعلهم يهتدون ويدخلون في دين الله.

- القتل وهو جائز في حق بعض الأفراد من كبار أعداء الأمة، ولا يكون حكمًا عامًّا مطلقًا، وقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط يوم بدر، وقتل أبا عزَّة الجمحي يوم أحد، قال تعالى: {ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم} [الأنفال: ٦٧].

- الفداء: وهو إطلاق سراحهم في مقابل ما يدفعونه من مالٍ أو عمل يؤدونه للمسلمين، أو مقابل إطلاق أسرى المسلمين عند العدو، ففي غزوة بدر فدى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض المشركين بالمال، وبمبادلتهم بأسرى المسلمين عندهم.

فقد صحَّ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين، كما فدى بعض المشركين في مقابل أن يعلِّم الواحد منهم عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة.

- الاسترقاق، وهو أن يصبحوا رقيقًا للمسلمين، وهذا في الحرب فقط، ومع ذلك أمر بحسن معاملتهم إذا استُرقوا.

وقد يقع بعض المسلمين أسرى في يد أعدائهم، وهنا يجب على الحاكم المسلم والقادة متابعة أحوالهم وفداؤهم بكل الطرق، مثل عقد الاتفاقيات وتبادل الأسرى وما سوى ذلك.

السبايا:

وهم الأسرى من النساء والصبيان والشيوخ وغيرهم ممن لا علاقة لهم بالحرب، والحاكم مخير في أمرهم يفعل بهم ما يشاء وحكمهم حكم الأسرى، بما فيه الاسترقاق، ويصير النساء منهم ملك يمين لمن يكنَّ من نصيبه، ولا يجوز قتل هؤلاء السبايا.

ولا شك أن هذه الأحكام كانت نقلة حضارية كبيرة جاءت مع الإسلام، حيث لم تكن توجد يوم جاء الإسلام التزامات محددة يلتزم بها العالم تجاه الأسرى الذين كانوا يتعرضون لأسوأ المعاملة، ويجوز قتلهم قتلا مطلقاً، فجاء الإسلام بتشريع واضح ملزم يُجيز لهم إطلاق أسراهم، بل فتح الإسلام أبواب الحرية أو المكاتبة أو العتق.

وهكذا، نجد عظمة الإسلام نابعة من مبادئه السامية، في مجال الحياة العسكرية، وسيظل يحث أتباعه على الجهاد من أجل نشر تعاليمه وإعلاء كلمة الله، مع الحفاظ على مبادئه التي شرعها حالة الجهاد.

العمارة في الحضارة الإسلامية

المفهوم العام للبناء في الإسلام

أمر الإسلام بتعمير الأرض بالبناء عليها، وحث عليه لحماية الإنسان من حرِّ الشمس وبرد الشتاء وأمطاره، وجعل اتخاذ المساكن

نعمة من الله لمخلوقاته، قال تعالى: {والله جعل لكم من بيوتكم سكنًا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتًا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثًا ومتاعًا إلى حين} [النحل: ٨٠] .

ووضع الإسلام لبناء المساكن والمدن والقرى آدابًا منها:

- اختيار المكان الجيد؛ فيبني المسلم البيوت وغيرها في السهول أو الجبال حسبما تقتضي حاجته ومكان تواجده وراحته، وهذا ما تحدث به القرآن كثيرًا، قال تعالى: {وكانوا ينحتون من الجبال بيوتًا آمنين} [الحجر: ٨٢]، وقال تعالى: {تتخذون من سهولها قصورًا وتنحتون الجبال بيوتًا} [الأعراف: ٧٤].

- أن تتوفر في الدور والبيوت وسائل السكن والراحة والطمأنينة من تهوية جيدة، وسعة في المكان، ووجود الخضرة والزروع حول البيت، ووجود أماكن خاصة للنساء في البيوت.

وينبغي أن يكون في البيت مرحاض لقضاء الحاجة، وكان العرب قبل الإسلام لا يعرفون بناء المراحيض في البيوت، فلما جاء الإسلام اتخذ المسلمون المراحيض بجوار المسجد لقضاء الحاجة ثم الوضوء، وكان ذلك بعد غزوة خيبر واتخذوها في البيوت بعد ذلك، فعن أبي أيوب الأنصاري - رضي الله عنه- أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة، ولا تستدبروها ولكن شرِّقوا أو غرِّبوا). قال أبو أيوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض بنيت قِبَلَ

القبلة، فننحرف ونستغفر الله تعالى. [البخاري]، ومن هنا اتخذ المسلمون المراحيض للمساجد والبيوت.

ومن أوجب الأمور في تخطيط وإنشاء البيت المسلم اتخاذ مسجد للصلاة في البيت، وهذا ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :، فعن عائشة - رضي الله عنها- قالت: (أمر رسول الله أن تتخذ المساجد في الدور وأن تطهَّر وتطيَّب) [ابن ماجه]

وعن أبي هريرة: (أن رجلاً من الأنصار أرسل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تعالَ فخط لي مسجدًا في داري أصلي فيه - وذلك بعدما عمي هذا الرجل- فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ففعل) [ابن ماجه].

- البساطة، فينبغي أن تكون دار المسلم بسيطة، فلا يسرف في بنائها وتزيينها، فهذا بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كان حُجَرًا من جريد مطلي بالطين، وبعضها مبني بالطوب اللبن، وكانت منازل المسلمين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين غاية في البساطة. فالهدف من بناء المسلم للبيوت هو أن يبني ما يستره من المطر والحر ويستر عورة أهله.

ومع هذا فالبساطة في البناء على سبيل الاستحباب وليس فرضًا، فالإسلام لم يحرم تحسين بناء البيوت وتزيينها، ولكن ذلك يكون بشرط ألا يبعد هذا البناء المسلم عن هدفه الحقيقي وهو إرضاء الله، والفوز في الآخرة، وهذا هو ما حذَّر منه النبي صلى الله عليه وسلم (لا

تتخـذوا الضِّـيَعَة، فترغبـوا في الـدنيا (والضـيعة هـي المنـازل الفخمـة)) [الترمذي].

- والمسلم لا يبني ما لا يسكن، لأنه لا يتعلق بالدنيا، وليست هي كل أمله؛ فلا يجوز له أن يبني بيتًا ويتركه بدون سكن بحجة أن له أولادًا صغارًا، كما لا يجوز له أن يبني عدة أدوار في بيت واحد إلا لغرض السكن، إما أن يسكنه هو وأهله من أقاربه، أو يسكنه المسلمون إجارة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (إن العبد ليؤجر في نفقته كلها إلا في التراب - أو قال: في البناء- وذلك فيما لا يسكنه) [ابن ماجه].

- طهارة البيوت وشوارع القرى والمدن، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (بينما رجل يمشي بطريق، وجَدَ غصن شوك على الطريق، فأخذه فشكر الله له، فغفر له). [البخاري].

- سعة البيوت، وسعة شوارع المدينة والقرية، فعن أبي هريرة قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تشاجروا في الطريق المِيْتَاء (الطريق الواسعة التي يكثر دور الناس بها) بسبعة أذرع. [البخاري]، أي أن سعة الطريق تكون على الأقل إذا تشاجر الناس عليها سبعة أذرع.

- عدم اتخاذ التماثيل في ميادين القرى والمدن، أو في البيوت، لما ورد عنقيس بن جرير قال: كان بيت في الجاهلية يقال له: ذو الخَلَصَة والكعبة اليمانية، والكعبة الشامية، فقال لي النبي صلى الله عليه وسلم (ألا تريحني من ذي الخلصة؟). فنفرتُ في مائة وخمسين راكبًا فكسرناه، وقتلنا من وجدنا عنده، فأتيت النبي

(، فأخبرته؛ فبارك على خيل أحمس ورجالها. [البخاري]، و ذو الخلصة كان بنيانا باليمن به تماثيل تعبد ، وأحمس هو الجد الأكبر للقبيلة التي سار إليها قيس بن جرير الذي قام بهذه المهمة.

- إنشاء المساجد في القرى والمدن بها ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من بنى مسجدًا لله تعالى؛ بنى الله له في الجنة مثله) [مسلم].

وقد جعل الإسلام لمن يوسع مسجدًا ، ويزيد في مساحته أجرًا عظيمًا ، فهذا عثمان - رضي الله عنه- يقول للمسلمين: أنشدكم الله، هل تعلمون أن المسجد ضاق بأهله؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من يشتري بقعة آل فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها في الجنة؟) فاشتريتها من صُلب مالي، فزدتها في المسجد) [النسائي].

- تحصين المدن والقرى وحمايتها من هجمات المعتدين بإقامة الحصون حولها إذا كانت من مدن الثغور أو يظن هجوم العدو عليها ، فكان المسلمون يبنون المدن ويقيمون بها الحصون.

- ألا يرفع المسلم بناءه عن بناء أخيه إلا بإذنه، وعن حق الجار قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (ولا تستطيل عليه بالبنيان، فتحجبَ عنه الريح؛ إلا أن يأذن) [الطبراني] فالإسلام لم يحرم رفع البنيان وتشييده، ولكنه اشترط ذلك بإذن الجار حتى لا يحجب عنه الريح، وحتى لا يكشف عوراته.

فن العمارة الإسلامية

نشأت العمارة الإسلامية كحرفة بسيطة في البناء في أبسط أشكاله، ثم تطورت حتى كوَّنت مجموعة الفنون المعمارية المختلفة. وفن

العمارة من أهم مظاهر الحضارة، لأنها مرآة تعكس آمال الشعوب وأمانيها، وقدراتها العلمية وذوقها وفلسفتها، ومن الحقائق الثابتة أن العمارة كانت دائمًا الصورة الصادقة لحضارة الإنسان وتطورها وانعكاسًا لمبادئه الروحية على حياته المادية، بما يكتب عليها - أي على العمارة- من كتابات وما ينقش عليها من نقوش.

وقد اشتمل الفن المعماري الإسلامي على عدة أنواعٍ منها: فن عمارة المساجد، وهو أرقى فن معماري عند المسلمين، وفن عمارة القصور، وفن عمارة البيوت، وفن عمارة المدارس، وقد برع المسلمون في فنون العمارة بكل أشكالها؛ لأنهم فهموا نماذج العمارة في الحضارات السابقة ثم طوروها بما يتناسب مع عقيدتهم ودينهم، ثم أبدعوا بعد ذلك نموذجًا إسلاميًّا خاصًّا بهم.

وسنأخذ أمثلة لفن العمارة الإسلامية في بعض العصور الإسلامية لنرى مدى محافظة المسلمين على أسس وقواعد البناء الإسلامي.

عصر النبوة والخلفاء الراشدين:

طبق المسلمون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، والخلفاء الراشدين قواعد البناء في الإسلام أروع تطبيق.

المسجد النبوي: فقد بنى النبي صلى الله عليه وسلم المسجد النبوي بالمدينة، وكان هذا المسجد بسيطًا، بما يتفق مع روح الدين الإسلامي، ومع قواعد وأسس البناء في الإسلام، وكان المسجد مربعًا، وصحنه الأوسط مكشوفًا، لا سقف عليه، أما جوانبه الأربعة فكانت مسقوفة، وكانت المساحة المسقوفة من الحائط المجاور للقبلة أكبر من

غيرها ، وجدير بالذكر الإشارة إلى أهمية وجود الصحن المكشوف في وسط المسجد للإضاءة والتهوية.

وقد تم توسيع المسجد بعد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم :، ففي عهد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- سنة (١٧ هـ)، زيد في مساحة المسجد ، ونتج عن هذه الزيادة زوال الجدران التي بناها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم :، ماعدا الجدار الشرقي التي كانت تلتصق به بيوت النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد اتبع المسلمون التخطيط الذي وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم لمسجده.

المسجد الأقصى: أقام عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- مسجدًا خشبيًّا عند الصخرة المقدسة التي ذكرت في قصة الإسراء والمعراج، وإلى الجنوب من قبة الصخرة يوجد المسجد الأقصى، حيث أقصى مكان وصل إليه البراق ب رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء.

البيوت: وكما كانت المساجد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بسيطة البناء، كانت بيوتهم كذلك تتسم بالبساطة ، وقد كانت بيوت النبي صلى الله عليه وسلم مبنية بالطوب اللَّبِن، وهي تسع حجرات، كان منها أربع حجرات من جريد عليها طبقة من الطين، والخمس الباقية مبنية بالطوب اللَّبِن، وكان سقفها في متناول اليد ، وكذلك كانت بيوت الصحابة.

المدن: بنى المسلمون في عهد الراشدين المدن، ومنها مثلا:

مدينة الفسطاط التي بناها عمرو بن العاص - رضي الله عنه-

في مصر، بأمر الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- ، واختار لها موقعًا متميزًا على النيل، في الموضع الذي كان يشغله حصن بابليون، وقد كان بناء المدينة في بداية الأمر على غير نظام هندسي دقيق، برز فيه حرص المسلمين على الحفاظ على حرماتهم، بعدم بناء نوافذ كبيرة مطلة على الشوارع، وإنما كانوا يستمدون الضوء من فناء كبير بداخل المنزل، وكانت البيوت من طابق واحد في بداية إنشائها، ثم بدأت تتكون من أكثر من طابق في أواخر عهد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- وبنى عمرو بن العاص

- رضي الله عنه- مسجده بجوار مدينة الفسطاط، وكان بناء المسجد بسيطًا من الطوب اللبن ومغطى بالجريد، وكان في ذلك الوقت يطل على النيل.

عصر الخلافة الأموية:

مع كثرة الفتوحات في عصر الأمويين كثر الاتصال بالحضارات المختلفة والتأثر بها، ولم يقف المسلمون عند حد التأثر والاقتباس، فابتكروا وطوروا وأبدعوا ودخلوا مجال التنافس مع الحضارات الأخرى.

ومن أهم ما تركه لنا الأمويون:

مسجد قبة الصخرة: وتعد من أهم وأبدع آثار الأمويين، وهي آية في الجمال والبراعة المعمارية، وقد بناها عبد الملك بن مروان سنة (٧٢ هـ)، ويلاحظ عليها المبالغة في الزخرفة، والتأنق في رسم الأشكال الجمالية، مما يوحي بدخول الفن الإسلامي مرحلة جديدة من الاهتمام

بالزخرفة، والتفنن في إتقان الزخارف بشتى أنواعها مما يدل على تأثر الفن الإسلامي بالفنون المعمارية السائدة في
هذا الوقت.

المسجد الأموي بدمشق: ويعد هذا المسجد من أهم فنون العمارة الإسلامية، فقد بناه الوليد بن عبد الملك بين عامي (٨٨- ٩٦ هـ)، ويعد مرحلة جديدة في دخول عنصر الزخرفة في بناء المساجد، والتي لم تعد تحتفظ ببساطتها المعهودة، ولعل هذا يعد تطورًا طبيعيًّا لتطور فن العمارة عند المسلمين.

قصور الأمويين: استحدث الأمويون نوعًا جديدًا من المباني وهو القصور، ومنها قصر عُميرة، وكان قصرًا صغيرًا على بعد خمسين كيلو مترًا من مدينة عمان عاصمة الأردن، وقد بناه الوليد ابن عبد الملك ليستريح فيه عند خروجه للصيد، ومنها قصر الشمال الذي بناه الخليفة هشام بن عبد الملك، ومنها قصر المشتى، وقد كانت هذه القصور على درجة عالية من البراعة في التصميم وجودة الزخرفة.

وكان عهد الوليد بن عبد الملك عهد دخول العمارة الإسلامية ميدان الزخرفة، والتأنق في البناء، وذلك بعد الاحتكاك بالحضارات الأخرى والتأثر بها، والأخذ بزينة الدنيا، التي لم يحرمها الإسلام، ولكنهم مع أخذهم بزينة الدنيا، لم ينسوا الاهتمام بأمور دينهم والعمل لآخرتهم.

عصر الخلافة العباسية:

وفي عهد العباسيين زاد الاتصال بالحضارات المختلفة، فزاد

الاهتمام بالعمارة وزخرفتها، واشتد اهتمامهم ببناء القصور والمدن.

مدينة بغداد: فقد بنى الخليفة المنصور مدينة بغداد لتصير عاصمة العباسيين

الجديدة، وفي بناء هذه المدينة برزت الدراسات الجيدة لاختيار الموقع والتخطيط قبل التنفيذ، فقد طلب الخليفة أبو جعفر المنصور رسم تخطيط لها على الأرض قبل إنشائها، وتخطيط مدينة بغداد دائري، ولها أربعة مداخل رئيسية محورية، واستمر بناء هذه المدينة من عام (١٤٥ هـ) حتى عام (١٤٧هـ) وكان للمدينة سوران خارجيان؛ الداخلي منهما أسمك وأعلى، وكان يحيط بسور المدينة من الخارج خندق عرضه ستة أمتار.

وكان يقع في قلب المدينة قصر المنصور، وكان يعرف باسم قصر الذهب، وهو قصر فخم لم يشهد المسلمون مثله من قبل، وبجوار القصر يوجد المسجد، وهو ملاصق لحائط القصر الشمالي الشرقي، وحول القصر توجد قصور الأمراء والمباني الحكومية، وفي المساحات التي بين المداخل الأربعة الرئيسية كانت توجد المناطق السكنية، وفي كل قسم شوارع رئيسية يتراوح عددها بين ثمانية واثني عشر شارعًا يتجه نحو وسط المدينة، وكان للمدينة ثمانية أبواب حديدية.

مدينة سامراء: وكانت تسمى (سُرَّ مَنْ رَأَى)، وكان مكانها قبل بنائها دير (مكان عبادة للنصارى) في الصحراء اشتراه الخليفة المعتصم من أصحابه وبناها مكانه، وكانت هذه الأرض تقع على الضفة اليمنى من نهر دجلة، وعلى بعد مائة وثلاثين كيلو مترًا، وأحضر المعتصم المهندسين فاختاروا له مواقع القصور، وبنى لكل واحد من أصحابه

قصرًا ، وتم تخطيط شوارع المدينة كأحسن ما تكون الشوارع من ناحية الاتساع والطول، وأحضر من كل بلد من يجيد فن العمارة والزراعة وهندسة البناء والصناعة.

وقد استخدم المهندسون والعمال ما بين أيديهم من المواد الخام، فمن الطين صنعوا اللبن والآجر، وقاموا بتزيين الجدران بالجِصِّ وغيره من موَاد البناء، وتفننوا في زخرفتها، فلهذه المدينة أهمية في فن العمارة الإسلامية، فقد تقدم الفن المعماري فيها خطوات واسعة متلاحقة، وأصبح تشييد المدن وتخطيطها أبعد ما يكون عن الاقتصاد والبساطة، وتجلى الإسراف والترف في بنائها بأوسع معانيه، وهذا ينافي روح الإسلام ومبادئه السامية الداعية إلى البعد عن الإسراف والتحذير منه.

وبنى بهذه المدينة مسجد سامراء الجامع، ويعد هذا المسجد أكبر المساجد القديمة في العالم الإسلامي، فقد بلغت مساحته بدون الزيادات مرة ونصف قدر مساحة المسجد الطولوني بمصر الإسلامية، وقد بدأ الخليفة المعتصم في بنائه وأتم بناءه الخليفة

المتوكل، وهو مبني على مساحة مستطيلة الشكل، بلغ طول ضلعها الأكبر

(٢٦٠) مترًا والأصغر (١٨٠) مترًا فكان يتسع لأكثر من مائة ألف مصلٍّ.

مدينة القطائع: وقد بناها أحمد بن طولون في مصر على نمط مدينة سامراء، وقد اختار لها الفضاء الواسع الذي كان يقع إلى الشمال الشرقي من مدينة العسكر التي بناها العباسيون بالقرب من مدينة الفسطاط، وينتهي هذا الفضاء الذي بنيت فيه عند هضبة المقطم. وبدأ

ابن طولون عام (٢٥٦ هـ) في بناء قصر رائع له، وجعل أمامه ميدانًا عظيمًا يمارس فيه أنواع الرياضة، وسمح لأصحابه وأتباعه ببناء مساكن لهم، فاتصلت بمدينة العسكر والفسطاط، ويوجد في وسط القطائع هضبة سميت بجبل يشكر التي بنى عليها ابن طولون جامعه الكبير.

أما من حيث تخطيطها فلم يتبع تخطيط سامراء، بل سار على نمط الفسطاط والعسكر من حيث ضيق الشوارع وتعرجها وعدم نظامها، وكان بالمدينة الأسواق والحمامات والطواحين، وبنى ابن طولون أيضا قناطر للمياه تعرف الآن باسم مجرى الإمام، وذلك كي تمد قصره بالماء، وهذا القصر الذي كان وصفه يفوق الخيال، وقد أنفق عليه ابن طولون وعلى هذه القناطر أموالاً طائلة. وجاء بعد ابن طولون ابنه خمارويه فبالغ في الإسراف على هذا القصر مما أفسد ماليَّة الدولة وعرض ملكه للضياع بسرعة.

مسجد ابن طولون: وقد أنشأ ابن طولون هذا المسجد في مدينة القطائع التي بناها فوق هضبة جبل يشكر، وكان المسجد يتصل بالميدان الذي أنشأه أمام قصره ولذلك سمي جامع الميدان، ويتكون المسجد من صحن مربع في الوسط، وهو فناء مكشوف، وتحيط به أربعة أروقة، ويحيط بالمسجد من الخارج زيادات من ثلاث جهات ماعدا حائط القبلة التي كانت تلاصقها دار الإمارة التي أنشأها ابن طولون.

اهتم العباسيون كذلك ببناء القصور الفاخرة، مثل: قصر الخليفة المعتصم في مدينة سامراء، وقصر المأمون،وغير ذلك. وهكذا نجد تأثر

العمـارة الإسـلامية في العصـر العباسـي بالعمـارة في الحضـارات الأخـرى والاهتمـام بالزخرفـة والإسـراف في بنـاء القصـور وتشـييدها ، ممـا يعـد تطـورًا لا يتمشـى مـع روح الاعتـدال والبعـد عـن الإسـراف الـذي نهـى عنـه الإسلام.

العمارة في الأندلس وبلاد المغرب:

كـان للزهـاد والصـوفيين الـذين كـانوا مـع المـرابطين والموحـدين بـالمغرب آراؤهـم في البـذخ والـترف في البنـاء ، ممـا أدى إلى الاعتـدال في البناء ، بعد أن كان قد وصل إلى درجـة كـبيرة مـن الإسـراف والـترف في البناء والزخرفة ، وقـد بلـغ الفـن الإسـلامي في الأنـدلس قمـة ازدهـاره ، في قصـر الحمـراء الـذي بنـي في القـرن الثـامن الهجـري ، ثـم توقـف تطـور الفـن الإسلامي في الأندلس بعد ذلك ، بسبب الاضطرابات التي وقعت فيها قبل سقوطها.

وكـانـت أهـم المراكـز الفنيـة المعماريـة في بـلاد المغـرب أشـبيلية ، وغرناطـة ، ومـراكش ، وفـاس ، وقـد تركـت لنـا الحضـارة الإسـلامية في بلاد المغرب عدة آثار معمارية

رائعة ، نكتفي منها ببعض الأمثلة من بلاد الأندلس وهي:

المسجد الكبير بقرطبة : وقد بناه عبد الرحمن الداخل في قرطبة وقـت اسـتقراره ، ثـم أدخلـت عليـه بعـد ذلـك تعـديلات كـثيرة ، وتضـم المساحة الكلية للبناء - بما في ذلك الجدران- شـكلاً يكـاد يكـون رباعيًـا ، وينقسـم إلى قطـاعين مـن الشـمال إلى الجنـوب يتسـاويان فيمـا بينهمـا تقريبًـا ، ويبلـغ ارتفـاع المسـجد تسـعة أمتـار ، يرتكـز علـى أعمـدة

رفيعة، تحمل أخرى أقل منها حجمًا، يربط بينها عقود متداخلة يعلو بعضها بعضًا.

وقد بنى الولاة في الأندلس مساجد أخرى كثيرة، غير أنها تهدمت، وتحول بعضها إلى كنائس بعد زوال الحكم الإسلامي من الأندلس، حتى مسجد قرطبة بُنِي في داخله هيكل كنسي، وترك لنا الأندلسيون عدة آثار أخرى كثيرة منها:

مدينة الزهراء: وقد بناها عبدالرحمن الناصر سنة (٣٢٥ هـ)، وقد جلب لبنائها الرخام من إفريقية وروما والقسطنطينية، وبنى في قصر المؤنس بها حوضًا من الرخام زينه بنقوش مذهبة بها صور آدمية، وجعل عليه تماثيل من الذهب المرصَّع بالدر، وهذا تطور جديد حيث استعملت الصور والتماثيل التي حرَّمها الإسلام.

وجعل سقف قصر الخلافة وجدرانه من الرخام ذي الألوان الصافية، وأنشأ وسطه صهريجًا عظيمًا مملوءًا بالزئبق، وكان للقصر من كل جانب من جوانبه ثمانية أبواب، وكانت الشمس تدخل تلك الأبواب فيضرب شعاعها جدران القصر، فيصير من ذلك نور يأخذ بالأبصار، وكان في هذه المدينة محلات للوحش، ومسارح للطير، ودور لصناعة آلات الحرب، والحلي وغيرها من الصناعات، وكان بها مسجد صغير مزخرف بالرخام والذهب والفضة.

قصر الحمراء: بناه حكام بني الأحمر في غرناطة بعد زوال سلطان الموحدين من الأندلس، ويعد هذا القصر أعظم الآثار الإسلامية في روعة البناء والزخرفة والهندسة، فقد وضع فيه المهندسون خلاصة

فنَّهم وجعلوه قصرًا خياليًّا، تبهر زخارفه وعقوده الأبصار، وتنطق الطبيعة بما حوله من خضرة وماء بأروع صور الجمال والبهاء.

وكان هذا الإسراف المادي في البناء والزخرفة على حساب التقدم الروحي للمسلمين في تلك البلاد؛ مما جعل الناس يركنون للراحة والكسل، مما أطمع أعداءهم، وألان شوكتهم، وأزال دولتهم، وخسرت البشرية خيرًا كثيرًا بزوال خلافة المسلمين في تلك البقاع.

عصر الفاطميين:

لقد تميز فن العمارة الفاطمي بسمات خاصة وطابع جديد، وقد ترك لنا الفاطميون عددًا من الآثار المعمارية الرائعة نذكر لك أمثلة منها:

مدينة القاهرة: بعد استيلاء جوهر الصقلي على الفسطاط عام (٣٥٨ هـ)، وضع تخطيطًا لمدينة القاهرة، وكان تخطيطها على شكل مربع تقريبًا، يواجه أضلاعه الجهات الأربع الأصلية، ويتجه الجانب الشرقي نحو المقطم، والغربي يسير بمحاذاة النيل، والبحري نحو الفضاء الواقع في الشمال، والقبلي يواجه الفسطاط، وطول كل ضلع من أضلاع المدينة ألف ومائتا متر، ومساحة المدينة ثلاثمائة وأربعون فدانًا، وكان هذا السور مبنيًّا من الطوب اللبن، ويتوسط المدينة قصران هما: القصر الكبير الشرقي، والقصر الصغير الغربي، وبينهما ميدان لاستعراض الجند، وأصبحت القاهرة عاصمة للخلافة الفاطمية التي امتدت من المغرب إلى الشام، وكان بسور القاهرة عدة أبواب لم يَبْقَ منها الآن سوى بابي النصر والفتوح في الشمال، وباب زويلة في الجنوب، وهي تمثل العمارة الحربية في العصر الفاطمي.

الجامع الأزهر: ومساحة المسجد الأزهر الأول الذي بناه القائد الفاطمي جوهر الصقلي بأمر الخليفة الفاطمي المعز لدين الله تقترب من نصف مساحته الحالية، ولقد أضيفت إليه زيادات كثيرة في أزمنة مختلفة حتى وصل إلى تصميمه الحالي، ويتوسطه صحن مكشوف تحيط به أربعة أروقة أكبرها رواق القبلة، وليس بالجامع مئذنة ترجع إلى العصر الفاطمي، فالمآذن الحالية تنسب للسلطان قايتباي والسلطان الغوري، وللأمير عبدالرحمن كتخدا العثماني أحد أمراء القرن الثامن عشر الميلادي.

قصور الفاطميين: وقد شيد الفاطميون عددًا من القصور أهمها: القصر الذي بناه جوهر الصقلي بالقاهرة للخليفة المعز، وكان في الفضاء الذي يقع فيه الآن خان الخليلي ومسجد الحسين، وقد أطلق عليه القصر الشرقي الكبير، كما أطلق عليه القصر المعزِّي، ويقال إنه كان به أربعة آلاف حجرة، وبه عدة أبواب، وكان في غرب هذا القصر، قصر آخر أصغر منه، هو القصر الغربي الذي بناه العزيز بالله، وموقعه مكان سوق النحاسين، وقبة الملك المنصور وما جاورها، وهكذا غلب طابع الإسراف على فن العمارة في عهد الفاطميين، وأسرفوا في النفقات على مبانيهم الخاصة بهم.

عصر الأيوبيين:

كان عصر الأيوبيين بداية ظهور خط النسخ على العمائر وغيرها من التحف، واستعمل الخط الكوفي في كتابة الآيات القرآنية وغيرها.

ومن مميزات فن العمارة الأيوبي تطور بناء المآذن كما ظهر بناء الخوانق، وهي دور كانت تبنى لإقامة الصوفية، كما كثر إنشاء المدارس، **وأهم هذه المدارس:**

المدرسة الناصرية: وكان إنشاؤها بجوار جامع عمرو، فحين أصبح صلاح الدين سلطانًا بنى المدرسة الصلاحية عام (٥٧٢ هـ) بجوار قبر الإمام الشافعي.

مدرسة وضريح السلطان نجم الدين أيوب: وتتكون من جزأين رئيسين يفصلهما ممر، وتعلو مدخله مئذنة، وملحق بالمدرسة ضريح، وتعلوه قبة من الطوب وحوائط الضريح من الحجر، وهنا تطور جديد وهو وجود الأضرحة والاهتمام بها، وهذا أمر مخالف لسنة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم :، وكان أول من أدخل هذه الأضرحة السلاجقة.

عصر المماليك:

ينقسم عصر دولة المماليك إلى عصرين، دولة المماليك البحرية، ودولة المماليك الجراكسة، ومن أهم العمائر الإسلامية في عهد المماليك البحرية: جامع الظاهر بيبرس، ومدرسة وضريح ومستشفى السلطان قلاوون ومسجد الماردانى، ومدرسة ومسجد السلطان حسن.

وهذان مثالان لهذه العمارة:

مسجد الناصر قلاوون بالقلعة: وهذا المسجد مربع الشكل، ويتكون من صحن محاط بأربعة أروقة ورواق القبلة، يتكون من أربعة بلاطات، والأروقة الأخرى يتكون كل منها من بلاطتين فقط، أما القبة التي تعلو المحراب فتشغل ثلاث بلاطات مربعة، والواجهة بسيطة

يعلوها صف من النوافذ ذات العقود المدببة، وللمسجد مدخلان بارزان عن الواجهة.

مدرسة ومسجد السلطان حسن: ويقع هذا الأثر الرائع بميدان قلعة صلاح الدين، وقد أنشأه السلطان حسن بن محمد بن قلاوون، وهو من أجمل الآثار الإسلامية، فمبانيه تجمع بين قوة البناء وعظمته، ودقة الزخارف وجمالها، والملاحظ في منطقة قلعة صلاح الدين التي يقع فيها هذا الأثر، عند النظر إليها من لوحة مصورة، كثرة المساجد الأثرية القديمة في هذه المنطقة.

أما دولة المماليك الجراكسة، فقد تركت لنا عدة آثار رائعة منها:

مدرسة وضريح السلطان قايتباي بالقرافة الشرقية: ألحق سلاطين المماليك بالمساجد والخوانق الشرقية مدافن لهم، ومن الآثار المعمارية التي أنشئت في هذه المنطقة مجموعة السلطان قايتباي، والتي تعد من أبدع وأجمل المجموعات المعمارية في مصر الإسلامية، ويرجع جماله إلى تنسيقها، فهي تتكون من مسجد ومدرسة وسبيل وكتاب وضريح ومئذنة، وقد أدَّت دقة الصناعة دورًا هامًّا في إبراز جمال هذا الأثر المعماري القيم.

مسجد الغوري ومجموعته المعمارية: وتتكون من وكالة وحمام ومنزل ومقعد وسبيل، وكُتَّاب ومدرسة، وقبة، ثم المسجد ويمتاز شكل مئذنته بقمتها المكونة من رأسين مربعين، وقد برع المماليك في بناء

الدور والمنازل والقصور، وبلغوا فيها حدًّا كبيرًا من الدقة والمتانة والجمال.

عصر السلاجقة:

اتسم عصر السلاجقة بسمات فنية معمارية كثيرة، أهمها: الميل إلى استخدام النحت والحفر في الزخرفة، بتأثير العنصر التركي، ومن أبرز ما تركه لنا السلاجقة في عصورهم المختلفة، عدد من المدارس الدينية للعالم الإسلامي، وذلك بتشجيع من ملك شاه ووزيره نظام الملك. كما أنهم أول من أدخل فكرة بناء الأضرحة كأبنية مقدسة في إيران، ومنها انتشرت في العالم الإسلامي، كما تركوا لنا عدة مساجد أثرية رائعة، ومن أشهرها: مسجد الجمعة في قزوين، ومسجد الجمعة بأصفهان الذي شيده نظام الملك.

عصر المغول في الهند:

اهتم الحكام المغول المسلمون في الهند بالعمارة الإسلامية اهتمامًا بالغًا، وبلغ اهتمامهم ببناء الأضرحة خاصة مبلغًا عظيمًا، ويرجع هذا الاهتمام بالأضرحة ونقشها وزخرفتها إلى قلة الفهم الصحيح للإسلام، واختلاطه لدى بعض الهنود بما ورثوه من الحضارة الهندية القديمة، إلا أنها من الناحية المعمارية تنتمي إلى فن العمارة الإسلامية، فقد بناها مسلمون في حكومات مسلمة.

تاج محل: وهو أهم وأشهر الإنجازات الفنية المعمارية في الهند، وقد بناه الإمبراطور شاه جهان في أجرا لزوجته ممتاز محل التي كان يحبها حبًّا شديدًا، فماتت بين يديه فجأة، فبنى لها هذا الضريح، وقد

انتشرت شهرته في العالم كله، ويقع هذا الضريح على نهر اليمنى، على شرفة مرتفعة في نهاية حديقة مستطيلة، تتخللها أحواض الماء، ويبدو خلفها مباشرة نهر جمنا مكتسيًا بالمرمر اللامع، ويمتاز هذا الضريح بمآذن عالية في أركان الشرفة، ومدخلٍ ذي واجهة عالية مرتفعة وخلف الواجهة قبة الضريح العالية، وتحيط بها أربع قباب صغيرة، وقد كسيت جدران الضريح كله بألواح المرمر الناصعة، وزخرفت بزخارف طبيعية، ويعتبر هذا الضريح أحد عجائب الدنيا السبع.

العمارة الإسلامية في عصر الخلافة العثمانية:

لقد ترك لنا العصر العثماني مجموعة من الآثار المعمارية الهامة منها:

مسجد أياصوفيا في تركيا: وقد كان كنيسة كبيرة، وتحول إلى مسجد بعد أن فتح الأتراك القسطنطينية، وقد حوَّر فيها المهندسون المسلمون حتى جعلوها تناسب الصلاة، وهي طراز معماري جميل.

مسجد بايزيد الثاني في تركيا: وقد بدأ بناءه المعماري المسلم خير الدين، وقد صممه على النمط البيزنطي مع تعديلات كثيرة بما يتلاءم مع أداء المسلمين للصلوات فيه.

جامع محمد علي بالقاهرة: والذي بناه محمد علي في قلعة الجبل عام (١٢٣٦هـ) على طراز جامع السلطان أحمد بالأستانة في تركيا، وهو يمتاز بدقة البناء، وجمال الزخرفة، وكثرة القباب والمآذن، وقد بنى العثمانيون عددًا من القصور الفخمة، والتي تجلى فيها الإسراف واضحًا.

العوامل المؤثرة في فن العمارة الإسلامية

تأثر فن العمارة الإسلامي بعدد من العوامل مما جعل له إطارًا خاصًّا يتحرك من خلاله، إلا أن له حدودًا لا يمكن أن يتخطاها، **وأهم العوامل التي أثرت في فن العمارة الإسلامية ما يلي:**

المناخ:

كان للمناخ أثره في العمارة الإسلامية، ففي مصر مثلاً نظرًا لاعتدال الجو وقلة سقوط الأمطار، كانت أسقف البيوت والمساجد والقصور مسطحة، كما روعي في بناء البيوت والقصور وضع الغرف حول فناء مكشوف يتوسطه نافورة مياه، للسماح للهواء بدخول الغرف وتبريد الجو وتلطيفه.

وقد اشتهر عمل المشربيات، وهي نوافذ خشبية بها فتحات مائلة تسمح بدخول الهواء وتسمح لمن بالداخل برؤية من في الخارج دون أن يرى من بالخارج شيئًا، وفي داخل الغرف الكبيرة بنى المهندس المسلم نافورة كبيرة أبدع في تصميمها لتلطيف الجو.

الاقتباس:

وقد استفاد المسلمون من فنون العمارة عند البلاد المتحضرة التي أصبحت تحت حكم المسلمين، مع صبغ ما اقتبسوه بالصبغة الإسلامية، وكان لاستخدام الصناع المهرة من مختلف البلاد تأثير كبير على الفنون المعمارية الإسلامية.

العامل الاقتصادي:

وكان لهذا العامل تأثير كبير في توجيه الفنون في مراحل تطورها، فقد كان للرخاء والفقر أثرهما في حجم الإنتاج الفني وأنواعه وقيمته، ومن ناحية أخرى فإن نظم توزيع الثروة على أبناء الأمة تركت أثرها على فن العمارة.

العامل الاجتماعي:

كان لغيرة المسلمين - النابعة من تعاليم الإسلام- على حرماتهم ونسائهم، أثرها في تصميم واجهات المنازل، حيث كانت نوافذ البيوت قليلة وعالية؛ لتكون بعيدة عن أعين المارة، وابتكرت المشربيات، وكان يُصمم انكسار في مدخل البيت لينحني الداخل، ثم يتجه نحو ممر آخر، ومنه يدخل إلى فناء المنزل، وذلك حتى لا يرى الداخل من يجلس في حوش المنزل.

العامل الديني:

كان لالتزام المسلمين بتعاليم دينهم أثر هام في بناء البيوت، وبخاصة في فصل أماكن تجمع النساء عن أماكن الرجال، وذلك منعًا للاختلاط، وظهر هذا الأثر واضحًا في بناء البيوت من طابقين، العلوي منها للحريم، ويسمى الحرملك، والسفلي منها للرجال، ويسمى السلاملك، وبه قاعات للضيافة، مع الاهتمام بإنشاء مداخل خاصة بالحريم، وكان المهندس المسلم يقوم بإنشاء ما يشبه المحراب داخل البيت متجهًا نحو القبلة للصلاة.

واجبنا نحو العمارة الإسلامية

أبدع المسلمون نموذجًا معماريًّا إسلاميًّا خاصًّا بهم، وظل هذا النموذج منبعًا يأخذ منه الغرب، كما ظل هذا النموذج شامخًا عاليًا على مر العصور، يشهد بعظمة العقلية المسلمة، وعندما جاء العدوان الأوربي في العصر الحديث، واستولى على كل البلاد الإسلامية بدءوا في الكيد لحضارة المسلمين ليقضوا على تراثها، وبالفعل استطاعوا إخفاء معالم كثيرة من معالم هذه الحضارة، وتشويه جزء كبير منها.

وقد قام الغرب في العصر الحديث بدراسة الآثار الإسلامية، واستطاعوا الاستفادة منها. وبعد ذلك بدأ المسلمون يقلِّدون النمط المعماري الأوربي، ومن هنا كان واجبًا علينا - نحن أبناء الحضارة الإسلامية- أن ندرس هذه الآثار، حتى نبتكر لأنفسنا مثالاً إسلاميًّا معاصرًا يتبعه المسلمون في عمارتهم في ضوء الضوابط الإسلامية الصحيحة، وحتى نعرف الأسباب التي جعلت أجدادنا في مقدمة الأمم، فنأخذ بها، ونصبح سادة الدنيا كما كانوا، كما ينبغي تيسير مهمة دراستها للباحثين لاستنباط الحقائق التاريخية والإسهامات الحضارية الإسلامية من خلالها.

الدور الحضاري للمسلم المعاصر

على المسلم أن يضع أمام عينيه عدة حقائق، حتى يكون قد أدى دوره تجاه حضارته الإسلامية، **ومن أهمها:**

- أن الانتساب للإسلام شرف وعزة، لأن الإسلام هو الدين الذي اختاره الله لخلقه، قال تعالى: (إنَّ الدين عند الله الإسلام) [آل عمران: ١٩].

- أن العلم وحده ليس أساس الحضارة والتقدم، وإنما لابد من العقيدة الصحيحة والأخلاق القويمة مع الأخذ بأسباب العلم والحضارة، فلا حضارة بلا دين؛ لأن خلق الحضارة الفاسدة قد يكون سببًا في هلاكها وضياعها.

- أن الحكمة ضالة المؤمن إذا وجدها فهو أحق الناس بها، فعليه أن يقتبس من تقدم الغرب أو الشرق الأشياء المفيدة النافعة، التي لا تتعارض مع مبادئ الإسلام وقواعده.

- أن صلاح هذه الأمة يكون بالالتزام بتعاليم الإسلام، يقول عمر بن الخطاب

- رضي الله عنه- : لقد كنا - نحن العرب- أذلَّ الناس، حتى أعزنا الله بالإسلام، فإن ابتغينا العزة في غيره؛ أذلنا الله.

وبعد أن يعلم المسلم هذه الأمور ويعيها، فإن أسئلة كثيرة تدور في ذهنه عن دوره تجاه حضارته، وتأتي الإجابة واضحة جلية، **وهي أن دور المسلم يتحدد من ناحيتين:**

الأولى: أن يهتم كل مسلم بحضارته ويتعرف عليها، فيعرف عوامل نجاحها وعوامل ضعفها، فيأخذ بعوامل النجاح، ويبتعد عن عوامل الضعف.

الثانية: أن يكون المسلم نفسه مبدعًا ومخترعًا وصانع حضارة، يساهم بما يستطيع في إعادة بناء هذه الحضارة، فالقرآن الكريم أمر المسلمين كثيرًا بالسير في الكون والتفكر في مخلوقات اللّٰه، ومعرفة سنن اللّٰه في هذا الكون.

دور المؤسسات الدولية في إحياء الحضارة الإسلامية

أولا: الإعلام:

ينبغي أن تُستغل وسائل الإعلام استغلالاً يخدم مبادئ الحضارة الإسلامية وأهدافها، سواء المرئي منها أو المسموع أو المكتوب، فيعرض فيها جوانب عظمة هذه الحضارة وأسباب تفوقها، وإبداع المسلمين في كل المجالات، والتعريف بعلماء الحضارة الإسلامية في كل الميادين، ونشر أعمالهم، وأن تقدم البرامج التي تتحدث عن ذلك كله، وكيف أن الحضارة الإسلامية كانت هي المنبع الصافي الذي استقى منه الأوربيون، وتعلموا منه في عصور جهلهم، وكيف انتقلت هذه الحضارة إلى أوربا، فتقدمت هذا التقدم الذي تعيشه هذه الأيام.

كما أنه يجب عليه عرض التطورات العلمية العالمية في كل المجالات، حتى يستفيد من ذلك طلاب العلم، ويكون المسلمون على وعي بما وصل إليه العلم، فينطلقون إلى الإبداع والابتكار.

ثانيًا: التعليم:

ودور التعليم في إحياء وبعث الحضارة الإسلامية دور خطير ومهم، ولذلك ينبغي أن يتعاون الجميع لإصلاح مناهج التعليم؛ لأنه يجب أن يتعلم الطلاب في كافة مراحل التعليم مبادئ دينهم وحضارتهم،

فيجب أن ينتهي الطالب مع انتهائه من مراحل التعليم من حفظ كتاب الله، وأن يدرس في كل مرحلة شيئًا مبسطًا عن قواعد الفقه الإسلامي وعلوم القرآن، والحديث النبوي الشريف، وأن تدرس مادة الحضارة الإسلامية في مرحلة التعليم العالي في الجامعات وفي كل الكليات، لتظهر كيف تفوق المسلمون في كل مجالات الحياة، وكيف أن المسلمين لما التزموا بإسلامهم سبقوا الأوربيين في كثير من الاكتشافات العلمية.

ولابد من العناية بتدريس اللغة العربية لغة الحضارة الإسلامية، تدريسًا ييسر فهمها، ويحببها إلى نفوس الطلاب، كما يجب الاهتمام بتدريس اللغات الأجنبية، وتعريب العلوم التي تدرس باللغات الأجنبية، ويجب متابعة التطورات العلمية في كل المجالات، وترجمتها لنكون على صلة بها، وهذا هو الأسلوب الذي اتبعه الأوربيون في بداية أمرهم، حيث قاموا بترجمة العلوم الإسلامية إلى لغاتهم ودرسوها بلغتهم، وبذلك استطاعوا أن يبدعوا ويبتكروا في كل المجالات.

وقد شهد الأوربيون أنفسهم بفضل علماء الحضارة الإسلامية على أوربا، ومن هؤلاء: الألمانية (سيجريد هونكه) في كتابها الرائع (شمس العرب تَسْطع على الغرب)، حيث قالت في مقدمته: إن هذا الكتاب يرغب في أن يرد للعرب دينًا لهم على البشرية استُحِقَّ منذ زمن بعيد، بالإضافة إلى دراسة التاريخ دراسة إسلامية تتفق مع مبادئ الإسلام، وتنقيته من الأخطاء التي علقت به، والاستفادة من عصور القوة التي عاشها المسلمون، ومعرفة أسباب هذه القوة والأخذ بها.

ولا يتحقق كل هذا إلا بالاهتمام بالمعلم الذي يدرِّس العلم لطلابه، فينبغي إعداده إعدادًا علميًّا جيدًا، وتكريمه ماديًّا ومعنويًّا واجتماعيًّا، وتوفير سبل الراحة له، حتى يقوم بالتعليم والتربية لأبناء المسلمين على مبادئ الإسلام وقيمه على أكمل وجه.

ثالثا: الاقتصاد:

ينبغي إصلاح المؤسسات الاقتصادية في الدول الإسلامية بما يتلاءم مع مبادئ الإسلام وتعليمه، فينبغي أن يلغي نظام الربا، ويكون التعامل بنظام المضاربة الشرعية، وأن تستقي قوانين الاقتصاد من مبادئ الحضارة الإسلامية السامية، ومن مؤلفات علمائها في الاقتصاد، وينبغي أن يكوِّن المسلمون فيما بينهم ما يسمى بالسوق الإسلامية المشتركة لمواجهة تحديات السوق العالمية.

رابعًا: السياسة:

الأخذ بالنظم السياسية الإسلامية المختلفة، والاستفادة بما وضعه علماء الإسلام في هذا المجال من قوانين ومبادئ مستقاة من شريعة الإسلام.

خامسًا: الجانب العسكري:

على المسلمين أن يأخذوا بأسباب القوة العسكرية، وأن يسلحوا جيوشهم بأحدث الأسلحة التي توصَّل إليها العلم، وأن يكون تدريب قواتهم المسلحة على أرقى مستوى، ويدرسوا كيفية التخطيط للحروب الإسلامية، وعوامل انتصار الجيوش الإسلامية على غيرها من جيوش الدول الكبرى في ذلك الوقت، وكيف كان يعامل المسلمون أسراهم،

وكيف كانوا يخوضون المعارك، والأحكام الخاصة بالحرب، وأن يربِّي في جنود المسلمين روح الجهاد للدفاع عن الإسلام ضد أي عدوان على الأرض أو العِرض، ومعرفة فضل الجهاد والشهادة في سبيل اللّه.

كما يجب أن تتحد الجيوش الإسلامية فيما بينها ، وتكوِّن قوة عسكرية مشتركة ، ويتم تبادل الخبرات في مجال التدريب والتسليح، والتخطيط للحروب، ولابد أن نصنع سلاحنا بأنفسنا ولا نعتمد على غيرنا في استيراد السلاح، ولو تم هذا واتحد المسلمون في مجال الإعداد العسكري بكل جوانبه؛ لأصبح المسلمون مهابين من أعدائهم.

المستقبل في ظل التحولات الشاملة

بقلم: د.باسم عبد اللّه عالِم

محامٍ ومستشار قانوني

E-mail: alim@alimlaw.com

تتسارع الأحداث وتتوالى الأفعال وردات الأفعالِ حتى استحالت الصورة معتمةً لا نستطيع استبيان عناصرها لكثافة الدخان والعتمة الناتجة عنه ، وكأن الصورة تستلهم من واقع الحال ، وتقتبس منه ذلك الدخان الكثيف الذي تخلفه القنابل والصواريخ ، ولكن المتابع لمجريات الأحداث وتطورها عبر السنين يدرك إن ثمة تحول نوعي خطير بدأ يتشكل على عدة أوجه.

فهناك العقلية والحالة النفسية للإنسان العربي المسلم كما أن هناك حالة مستجدة في علاقة بين الشعوب والأنظمة، أما في معسكر العدو فإننا نجد تحولاً نوعياً آخذا في الظهور إلى العلن ، والبروز إلى

السطح ، ويكمن ذلك في طبيعة العلاقة التي تربط هذا العدو بالولايات المتحدة الأمريكية ، وليس ما تقدم من قبيل التحليل السياسي المترف ، ولكنه إعادة صياغة لعناصر المعادلة ، ومراكز القوى في الصراع العربي الإسرائلي ، ولست أبالغ إن أضفت إلى ذلك الصراع القائم بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية الخفي منه والجلي.

إن أول ما يجب أن نلحظه هو الفقدان الكامل للمصداقية والثقة بين الشعوب والأنظمة في محيطنا العربي والإسلامي، فلم تعد الشعوب ترجو الأنظمة ، ولم تعد الأنظمة قادرة على أن تخدع الشعوب لتجعل منها مرتكزاً ومتكئاً. ..

إن فقدان الثقة على هذا النحو هو المقدمة الضرورية لنتيجة حتمية الصيرورة، وهي انفراط العقد الاجتماعي ، وبداية دخول المنطقة في حالة من الفوضى الأشبه بالمخاض الذي يسبق ميلاد واقع جديد.

وبالرغم من العداء السافر الذي أظهره للعدو الأبدي الذي بينه لنا الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم، وكذا العدو المتمثل بالفكر المسيحي المتهود في الإدارة الأمريكية، فإنني أبرئ أعدائي هؤلاء من أن يكونوا وحدهم العامل الفاعل في خلق هذه الفوضى المشار إليها، فهم اليوم ليسوا سوى سبب طارئ أشعل الفتيل في وضع محتقن أصلاً .

وهذا الاحتقان الذي يمكن أن ينفجر في أي لحظة سيستحيل - ولا شك - إلى فوضى عارمة سببها علاقة الحاكم بالمحكوم ، واختيار سبيل تبعية الأنظمة للقوى العظمى في معرض المداهنة، والتي استغلتها

القوى العظمى أبشع الاستغلال ، ووجدت في الأنظمة ضالتها المنشودة لتحقق مآربها.

وبنظرة استشرافية، نجد أن المستقبل القريب يحمل في خضم الفوضى المتوقعة بذور عالم جديد يعيد صياغة الإنسان العربي المسلم بما يتوافق وطموحه وإرادته بعد أن كسر الأغلال التي فرضها عليه القريب والبعيد.

أما على صعيد المتغيرات التي يشهدها أعداؤنا فإننا نرى تحولاً حقيقياً لمركز إدارة الصراع، وقد كان هذا المركز من مطلع الخمسينات من القرن المنصرم حتى العقد الأخير منه في الدائرة اليهودية الإسرائيلية المتمثلة بدولة العدو.

وبالرغم من التوافق بين هذه الدولة والحكومات الأمريكية المتعاقبة فإن الحكومات الأمريكية ظلت تتعامل مع الصراع من خلال دعمها للعدو اليهودي ومحاولة التفريق بين هذا الدعم المبدئي وكون الولايات المتحدة الأمريكية وسيط محايد في التعامل مع الأحداث ينشد فيها العدالة وتوخي الصدق.

أما اليوم فنجد أن المركز قد انتقل من محيط دولة العدو اليهودي إلى واشنطن وتسلم راية الصراع اليمين المسيحي المحافظ الذي بلغ سدة الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نفسر الموقف الأمريكي تجاه الأحداث ، ودفع الشريك اليهودي للمرة الأولى في تاريخه إلى عمليات عدوانية بعد أن كان هذا الشريك هو الملهم والمحرك لهذه العمليات.

ولعل تزامن الحالتين هو أمر رباني يريد الله به أن يهيئ الأمة للامساك بزمام الأمور ، والتهيئة لهذه المواجهة على جميع الأصعدة بعد أن تكشفت حقائق الأنظمة من جهة ، وحقائق الصراع الحضاري وقيادته من جهة أخرى.

إن بداية الفوضى العارمة تنعكس بوجود أشكال متعددة من التنظيمات الفكرية والعسكرية ذات الولاء العقائدي البعيد عن الولاء للدولة والنظام القائم ، وهو ما سوف يضعف مفهوم الدولة أو السلطة المركزية ، ويعزز حاجة المجتمع للتمحور حول هذه التنظيمات مع تزايد ضعف السلطة المركزية.

وبأفول نجم السلطة المركزية تخلو الساحة لهذه الكيانات الفتية التي تعتمد في أولوياتها على الفكر العقائدي ، ولا تنحصر داخل جغرافيا ما يعرف بالوطن، وهنا بيت القصيد ونقطة التحول، فلن يلبث الحال حتى ينشب صراع حقيقي بين مختلف هذه المحاور الفكرية تنشأ معها التحالفات التي لا تعترف بالحدود ، وما أن تضع الحرب أوزارها سوف تتكشف الصورة عن واقع جديد ، وحدود جديدة إعيد رسمها لتكون الدولة هي الفكر والفكر هو الدولة.

فإيران ومفهومها الثوري الشيعي سوف تحاول خلق نطاق شيعي مهيمن ، كما أن التوجهات السنية سوف تحاول القيام بمشروع مماثل ، وكذا الحال للحركات القومية ، كالحركة الكردية والحركة الزنجية في جنوب السودان. وهذا غيض من فيض.

والمتأمل لمستقبل الأحداث يدرك تماماً أنه وبالرغم من وجود إستقطابات وطنية وقومية وعنصرية إلا أن المحاور الرئيسية سوف تكون محاور فكرية في المقام الأول على أسس عقائدية وهو ما سيكسر أغلال المواطنة الزائفة بمفهومها الوضعي لينفتح المسلم على رحابة العالم الإسلامي في تحالفاته ومواقفه.

إن ما يحدث اليوم من حيث تدري أمريكا أو لا تدري ليس إلا دفعا ربانياً للأحداث في أتجاه التحرر من هذه الهيمنة المباشرة وغير المباشرة التي عانى منها العالم الإسلامي طوال قرن من الزمان.

والله ومن وراء القصد....

شهادة التاريخ

بقلم أ. د. عماد الدين خليل

(١)

ليس من مهمة هذا البحث متابعة المعطيات الفقهية الخصبة والمتميزة بصدد التعامل مع الآخر، وإنما التأشير على بعض الممارسات التاريخية كشواهد فحسب، من بين سيل من الوقائع لا يكاد يحصيها عدّ، تؤكد فيما لا يدع أي مجال للشك في أن النصارى واليهود من أهل الكتاب، وغيرهما من الفرق الدينية الأخرى، عاشوا حياتهم، ومارسوا حقوقهم الدينية والمدنية على مداها في ديار الإسلام، فيما لم تشهده ولن تشهده أية تجربة تاريخية في العالم.

إن التاريخ هو الحكم الفصل في قدرة المذاهب والأديان على التماسّ مع الواقع، وتحويل "الكلمة" إلى فعل منظور.

ابتداءً.. ما الذي أرادت التأسيسات القرآنية أن تقوله فانعكس ـ بالتالي ـ في نسيج الفعل التاريخي بين المسلم وغير المسلم؟

إن التغاير والاختلاف قائمان في صميم العلاقات البشرية، والتوحّد في وجوهه كافة لا ينفي التغاير، كما أن هذا لا ينفي التوحّد، إنهما يتداخلان ويتوازيان ويؤثر أحدهما في الآخر، بل قد يرفده بعناصر القوة والخصب والنماء.

قد تحدث حالات تقاطع تقود أحياناً إلى النفي والتعارض، لكن الخط الأكثر عمقاً وامتداداً هو أن التجربة البشرية من لحظات تشكلها الأولى وحتى يقوم الحساب، إنما هي تجربة تتعدد فيها الانتماءات وتتغير العلاقات وتتنوع القناعات، وأن هذا التغاير في حدوده المعقولة، ومن خلال تعامله مع الثوابت التوحيدية، هو الذي يمنح التاريخ البشري، ليس فقط تفرده وخصوصيته، وإنما قدرته على الفعل والصيرورة.

في المنظور القرآني يبدو التنوع مستقطباً عبر مجراه الطويل بكلمتي الإيمان والكفر، أو الحق والباطل، ترفده جداول وأنهار متشابكة تجيء من هذا الصوب أو ذاك، ومن خلال هذا التغاير تتحرك مياه التاريخ فلا تركد ولا تأسن، وتحفظ بهذا قدرتها على التدفق والنقاء.

إن الإرادة الحرة والاختيار المفتوح اللذين مُنحا للإنسان فرداً وجماعة، للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك، يقودان بالضرورة إلى عدم توحد البشرية وتحوّلها إلى معسكر واحد.. إن قيمة الحياة الدنيا

وصيرورتها المبدعة تكمن في هذا التغاير، وإن حكمة الله سبحانه شاءت - حتى بالنسبة للكتلة أو المعسكر الواحد - أن تشهد انقساماً وتغايراً وتنوّعاً وصراعاً.

والقرآن الكريم يحدثنا عن هذا التغاير في أكثر من صورة ووفق أشد الصيغ واقعية ووضوحاً: " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات" [المائدة : ٤٨] ، " ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم " [هود: ١١٨- ١١٩] ، " تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ..."[البقرة: من الآية ٢٥٣]، "...ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات، ولكن اختلفوا، فمنهم من آمن ومنهم من كفر، ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد" [البقرة:من الآية ٢٥٣].

بل إن القرآن انطلاقاً من منظوره الواقعي لحركة التاريخ البشري يبين في أكثر من موضع أن (الأكثريات) البشرية تقف دائماً بمواجهة الحق الذي لا تنتمي إليه إلاّ القلة الطليعية الرائدة، نظراً لما يتطلبه هذا الانتماء من جهد وتضحية وعطاء لا يحتملها الكثيرون: "بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون" [المؤمنون: ٧٠].

وكثيراً ما يكون اختلاف الألسنة والألوان، الذي يعقبه تغاير الثقافات وتعدد الأعراق، أحد العوامل الأساسية التي تكمن وراء التنوع التاريخي الذي هو بحد ذاته صيغة من صيغ الإبداع الإلهي في العالم: "

ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم إذا أنتم بشر تنتشرون" [الروم:٢٠].

"ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين" [الروم : ٢٢].

أما عن الهدف من وراء هذا التغاير فإن القرآن يجيب: (...ولولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن اللّه ذو فضل على العالمين" [البقرة: ٢٥١] " ولولا دفع اللّه الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم اللّه كثيراً، ولينصرن اللّه من ينصره إن اللّه لقوي عزيز" [الحج: ٤٠].

تلك هي الأمور الأساسية، إن هذا التغاير والتدافع المركوز في جبلة بني آدم يقود إلى (تحريك) الحياة نحو الأحسن، وتخطي مواقع السكون والفساد، ومنح القدرة للقوى الإنسانية الراشدة كي تشد عزائمها قبالة التحديات، وأن تسعى لتحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر اللّه وكلمته في العالم.

وثمة آيات أخرى تبين كيف أن هذا التغاير الذي يعقب تدافعاً وصراعاً إنما هو ميدان حيوي للكشف عن مواقف الجماعة البشرية، والتعرف على أصالة المؤمنين ، ففي جحيم القتال، وعلى وهجه المضيء يتضح الذهب من التراب، ويتميز الطيب من الخبيث، وتتحول التجربة إلى منخال كبير يسقط، وهو يتحرك يميناً وشمالاً، كل الضعفة والمنافقين والعاجزين والمتردّدين في مواصلة الحركة صوب المصير المرسوم: " ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا

أخبـاركم " [محمـد: ٣١] ، "ليميـز الله الخبيـث مـن الطيـب، ويجعـل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم، أولئك هم الخاسرون". [الأنفال: ٣٧].

وما أكثر ما يتساءل الإنسان عن الحكمة من التقاتل، وما أكثر ما تخيل الفلاسفة والمفكرون عالماً لا يشهد قتالاً ولا تُسفك في ساحته الدماء، ولكن هيهات ما دامت المسألة مرتبطة في جذورها بالوجود البشري المتغاير المتنوع. ولا يزال الصراع أمراً لا مفر منه إذا ما أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم وتتجاوز مواقع السكون والفساد: "كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون" [البقرة: ٢١٦].

إلا أن القرآن - وهو يتحدث عن الصراع الناجم عن التغاير البشري في المذاهب والأجناس واللغات والمصالح والبيئات الجغرافية - لا يقصر المسألة على التقاتل والتدافع، إنما يمدها إلى ساحة أوسع، ويعطي للتغاير البشري آفاقاً بعيدة المدى، تبدأ بإشهار السلاح، وتمتد لكي تصل إلى الموقف الأكثر إيجابية، والذي يجعل هذا التغاير سبباً لعلاقات إنسانية متبادلة بين الأمم والأقوام والشعوب للتقارب والتعاون والتعارف، مع بقاء كل منها على مذهبه أو جنسه أو لونه أو لغته أو بيئته الجغرافية: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم، إن الله عليم خبير" [الحجرات: ١٣]. [٢]

وجـاء تاريخنـا الإسـلامي لكـي يمـنح مسـاحة واسـعة للتغـاير، وقبول الآخر، والتحاور معه.. والوقائع في هذا السياق كثيفة جداً ،ولـذا سنكتفي بالتأشير على بعضها.

فمنذ بدايات مبكرة قدم عصر الرسالة إزاء أهل الذمة، يهوداً ونصارى، موقفاً منفتحاً رسمت من خلاله تقاليد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ووُضعت أصولها ونُظّمت صيغها، وعنـدما مضت حركة التاريخ صوب العصور التالية مضت معها هـذه التقاليد والأصول والصيغ تعمل في مجرى العلاقات الاجتماعية، ومـا حـدث بين الحين والحين من خـروج عليهـا ، فإنـه لم يتجـاوز أن يكـون شـذوذاً علـى القاعـدة ازدادت تأكيداً بمرور الأيام.

مـا الـذي أراد رسـول الله - صـلى الله عليـه وسـلم- أن يقولـه وينفذه إزاء غير المسلمين مـن أهـل الكتـاب؟ إن بمقـدور القـارئ أن يرجـع إلى كتـب السـيرة للعثور علـى الجـواب الشـامل بجزئياتـه وتفاصيله(١)، ولكننـا نـود أن نشـير مجـرد إشـارة إلى العهـد الـذي كتبـه الرسـول - صلى الله عليه وسلم - في أعقاب غزوة تبوك عام ٩ هـ لنصارى نجران، ذلك العهد الذي يمثل قمة من قمم العدل والسماحة والحرية، والـذي لم يفرض عليهم فيه سوى جزية عينيـة متواضعة، وقـد جـاء فيـه: " ولنجـران وحاشيتهم جوار الله ... ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين... ولا يُؤاخذ أحد منهم بظلم آخر. وعلى مـا في هـذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي - صلى الله عليـه وسـلم- أبـداً، حتـى يـأتي الله

بأمره إن نصحوا وأصلحوا فيما عليهم"(٢)، وقد دخل يهود نجران في هذا الصلح(٣).

كما نود أن نشير إلى العهود التي كتبها لعدد من التجمعات اليهودية في شمال الجزيرة ، بعد غزوة خيبر (٧ هـ) والسنين التي تلتها؛ إذ بعث إلى بني جنبة بمقنة القريبة من أيلة على خليج العقبة: "أما بعد، فقد نزل علي رسلكم راجعين إلى قريتكم، فإذا جاءكم كتابي هذا فإنكم آمنون لكم ذمة الله وذمة رسوله، وإن رسول الله غافر لكم سيئاتكم وكل ذنوبكم، لا ظلم عليكم ولا عدى، وإن رسول الله جاركم مما منع منه نفسه.. وإن عليكم ربع ما أخرجت نخلكم وصادت عروككم (مراكبكم) واغتزل نساؤكم، وإنكم برئتم بعد من كل جزية أو سخرة، فإن سمعتم وأطعتم فإن على رسول الله - صلى الله عليه وسلم- أن يكرم كريمكم ويعفو عن مسيئكم، وأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم أو من أهل رسول الله...". وكتب لجماعة أخرى من اليهود تدعى (بني غاديا): "... إن لهم الذمة وعليهم الجزية ولا عداء"، كما كتب لبني عريض كتاباً آخر يحدد فيه ما عليهم أن يدفعوا للمسلمين لقاء حمايتهم لهم وعدم ظلمهم إياهم(٤).

وكتب لأهل جرباء وأذرح من اليهود: "إنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد، وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين، ومن لجأ إليه من المسلمين"(٥).

وبذلك تمكن الرسول - صلى الله عليه وسلم- من تحويل هذه التجمعات اليهودية إلى جماعات من المواطنين في الدولة الإسلامية

يدفعون لها ما تفرضه عليهم من ضرائب نقدية أو عينية ، ويحتمون بقوتها وسلطانها ، ويتمتعون بعدلها وسماحتها.

ولقد ظل اليهود ـ والنصارى بطبيعة الحال ـ كمواطنين وليسوا كتلاً سياسية أو عسكرية ـ يمارسون حقوقهم في إطار الدولة الإسلامية لا يمسسهم أحد بسوء، وعاد بعضهم إلى المدينة ، بدليل ما ورد عن عدد منهم في سيرة ابن هشام ، وفي مغازي الواقدي.

وهناك الكثير من الروايات والنصوص التاريخية التي تدل على أن الرسول - صلى الله عليه وسلم- كان يعامل اليهود بعد غزوة خيبر بروح التسامح، حتى إنه أوصى عامله معاذ بن جبل: "بأن لا يفتن اليهود عن يهوديتهم"، وعلى هذا النحو عومل يهود البحرين؛ إذ لم يُكلّفوا إلا بدفع الجزية، وبقوا متمسكين بدين آبائهم(٦).

وجاء الراشدون لكي يشهد المجتمع الإسلامي تنفيذاً في العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغيرهم لا يقل تفرداً وتألقاً عما شهده عصر الرسالة ، فلقد كان العصر الجديد عصر الفتوح والامتداد الإسلامي في مشارق الأرض ومغاربها ، وكانت مساحات واسعة من الأراضي التي بلغها الإسلام تضم حشوداً كبيرة من اليهود والنصارى والمجوس والطوائف الدينية الأخرى.

لقد أصبح المجتمع الإسلامي بحركة الفتح هذه مجتمعاً عالمياً ضم جناحيه على أعداد كبيرة من الأجناس والأديان والأقوام والجماعات والمذاهب والفرق والاتجاهات، ونريد أن نعرف كيف تم التعامل معها عبر عمليات الفتح أولاً ، وبعد استقرار الوجود الإسلامي

ثانياً، وهل تمكن المسلمون من الاستجابة لتحديات التنوع المذهبي في جتمعهم العالمي الجديد؟

يقول السير (توماس أرنولد) الذي سنعتمد على عدد من شهاداته بهذا الصدد في كتابه المعروف: (الدعوة إلى الإسلام The Preaching to Islam) الذي يتضمن تحليلاً مدعماً بالوثائق والنصوص للصيغ الإنسانية التي اتبعها الإسلام في تعامله مع أبناء المذاهب الأخرى.

" ... لما قدم أهل الحيرة المال المتفق عليه ذكروا صراحة أنهم إنما دفعوا هذه الجزية على شريطة "أن يمنعونا وأميرهم البغي من المسلمين وغيرهم"، وكذلك حدث أن سجل خالد في المعاهدة التي أبرمها أهالي المدن المجاورة للحيرة قوله: "فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا".

ويمكن الحكم على مدى اعتراف المسلمين الصريح بهذا الشرط من تلك الحادثة التي وقعت في حكم الخليفة عمر: لما حشد الإمبراطور هرقل جيشاً ضخماً لصد قوات المسلمين كان لزاماً على المسلمين- نتيجة لما حدث- أن يركزوا كل نشاطهم في المعركة التي أحدقت بهم، فلما علم بذلك أبو عبيدة قائد العرب كتب إلى عمال المدن المفتوحة في الشام يأمرهم أن يردوا عليه ما جُبي من الجزية من هذه المدن، وكتب إلى الناس يقول: " إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا إن نصرنا الله عليهم"، وبذلك رُدّت مبالغ طائلة من مال الدولة، فدعا المسيحيون بالبركة لرؤساء المسلمين وقالوا:

"ردكم الله علينا ونصركم عليهم - أي على الروم - فلو كانوا هم لم يردوا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا"(٧).

" يكشف تاريخ النساطرة عن نهضة رائعة في الحياة الدينية ، وعن نواحي نشاطهم منذ أن صاروا رعية للمسلمين. وكان أكاسرة الفرس يدللون هذه الطائفة تارة ويضطهدونها تارة أخرى؛ إذ كان السواد الأعظم من أفرادها يقيمون في ولايات هؤلاء الأكاسرة، بل مرّوا بحياة أشد من هذه خطورة، وخضعوا لمعاملة خشنة قاسية حين جعلتهم الحرب بين فارس وبيزنطة عرضة لشك الفرس فيهم، بأنهم كانوا يمالئون أعداءهم من المسيحيين.

ولكن الأمن الذي نعموا به في بلادهم في عهد الخلفاء قد مكنهم من أن يسيروا قدماً في سبيل أعمالهم التبشيرية في الخارج، فأرسلوا البعوث الدينية إلى الصين والهند، وارتقى كل منهم إلى مرتبة المطرانية في القرن الثامن الميلادي.

وفي العصر نفسه تقريباً رسخت أقدامهم في مصر، ثم أشاعوا فيما بعد العقيدة المسيحية في آسيا، حتى إذا جاء القرن الحادي عشر كانوا قد جذبوا عدداً كبيراً ممن اعتنقوا المسيحية من بين التتار.

وإذا كانت الطوائف المسيحية الأخرى قد أخفقت في إظهار مثل هذا النشاط القوي، فليس هذا الإخفاق خطأ المسلمين؛ إذ كانت الحكومة المركزية العليا تتسامح مع جميعهم على السواء، وكانت فضلاً عن ذلك تصدهم عن أن يضطهد بعضهم بعضاً.

وفي القرن الخامس الميلادي كان (برصوما)، وهو أسقف نسطوري، قد أغرى ملك الفرس بأن يدبر اضطهاداً عنيفاً للكنيسة الأرثوذكسية، وذلك بإظهار نسطور بمظهر الصديق للفرس، وإظهار مبادئه بأنها أكثر ميلاً إلى مبادئهم.

" ويُقال: إن عدداً يبلغ (٧٨٠٠) من رجال الكنيسة الأرثوذكسية مع عدد ضخم من العلمانيين، قد ذُبحوا في هذا الاضطهاد. وقام خسرو الثاني باضطهاد آخر للأرثوذكس بعد أن غزا هرقل بلاد فارس، وذلك بتحريض أحد اليعاقبة الذي أقنع الملك بأن الأرثوذكس سوف يظهرون بمظهر العطف والميل إلى البيزنطيين.

ولكن مبادئ المسلمين على خلاف غيرهم؛ إذ يظهر لنا أنهم لم يألوا جهداً في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل والقسطاس. مثال ذلك أنه بعد فتح مصر استغل اليعاقبة فرصة إقصاء السلطات البيزنطية ليسلبوا الأرثوذكس كنائسهم، ولكن المسلمين أعادوها أخيراً إلى أصحابها الشرعيين بعد أن دلل الأرثوذكس على ملكيتهم لها"(٨).

"ومما يدل على أن تحوّل المسيحيين إلى الإسلام - في مصر - لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد، ما وقفنا عليه من الشواهد التاريخية الأصلية، وهو أنه في الوقت الذي شغر فيه كرسي البطريركية تمتع المسيحيون بالحرية التامة في إقامة شعائرهم، وسُمح لهم بإعادة بناء كنائسهم، بل ببناء كنائس جديدة، وتخلّصوا من القيود التي حتمت

عليهم أن يركبوا الحمير والبغال، وحوكموا في محاكمهم الخاصة، على حين أُعفي الرهبان من دفع الجزية ، ومُنحوا امتيازات معينة"(٩).

(٣)

وما هي إلا لمحات فحسب مما تحدّث عنه توماس أرنولد فأطال الحديث، ولن تغني الشواهد هنا عن متابعة هذا الكتاب ـ الوثيقة ـ الذي يجيء على يد باحث يحترم العلم بالقدر الذي لم نألفه لدى الغربيين في تعاملهم مع عقيدتنا وتاريخنا إلا نادراً(١٠).

ما الذي كان يحدث في المجتمعات الأخرى بين أبناء الدين الغالب وبين المنتمين للأديان والمذاهب الأقل انتشاراً؟يقول غوستاف لوبون: "لقد أُكرهت مصر على انتحال النصرانية، ولكنها هبطت بذلك إلى حضيض الانحطاط الذي لم ينتشلها منه سوى الفتح العربي. وكان البؤس والشقاء مما كانت تعانيه مصر التي كانت مسرحاً للاختلافات الدينية الكثيرة في ذلك الزمن ، وكان أهل مصر يقتتلون ويتلاعنون بفعل تلك الاختلافات، وكانت مصر، التي أكلتها الانقسامات الدينية وأنهكها استبداد الحكام، تحقد على سادتها الروم، وتنتظر ساعة تحريرها من براثن قياصرة القسطنطينية الظالمين"(١١).

ويقول الندوي: "ثارت حول الديانة النصرانية ، وفي صميمها مجادلات كلامية شغلت فكر الأمة واستهلكت ذكاءها ، وتحولت في كثير من الأحيان إلى حروب دامية، وقتل وتدمير وتعذيب ، وإغارة وانتهاب واغتيال، وحوّلت المدارس والكنائس والبيوت إلى معسكرات

دينية تتنافس، وأقحمت البلاد في حرب أهلية، وكان أشد مظاهر هذا الخلاف الديني ما كان بين نصارى الشام والدولة الرومية، وبين نصارى مصر، أو بين الملكانية والمنوفيسية بلفظ أصح.

وقد اشتد الخلاف بين الحزبين في القرنين السادس والسابع حتى صار كأنه حرب بين دينين متنافسين، أو كأنه خلاف بين اليهود والنصارى، كل طائفة تقول للأخرى: إنها ليست على شيء... وشهدت مصر من الفظائع ما تقشعر منه الجلود، فرجال كانوا يُعذّبون ثم يُقتلون إغراقاً، وتوقد المشاعل وتسلط نارها على الأشقياء حتى يسيل الدهن من الجانبين إلى الأرض، ويُوضع السجين في كيس مملوء من الرمال ويُرمى به في البحر، إلى غير ذلك من الفظائع "(١٢).

وحدث بين اليهود والنصارى ما هو أشد هولاً، ففي السنة الأخيرة من حكم فوكاس (٦١٠م) على سبيل المثال، أوقع اليهود بالمسيحيين في أنطاكية، فأرسل الإمبراطور قائده أبنوسوس ليقضي على ثورتهم، فذهب وأنفذ عمله بقسوة نادرة، فقتل الناس جميعاً، قتلاً بالسيف، وشنقاً وإغراقاً وتعذيباً ورمياً للوحوش الكاسرة.

وحدث ذلك بين اليهود والنصارى مرة بعد مرة ، وهذه واحدة من نماذج التعامل بين الطرفين يوردها المؤرخ المصري المقريزي: " في أيام فوقا ملك الروم بعث كسرى ملك فارس جيوشه إلى بلاد الشام ومصر فخرّبوا كنائس القدس وفلسطين وعامة بلاد الشام، وقتلوا النصارى أجمعهم، وأتوا إلى مصر في طلبهم، وقتلوا منهم أمة كبيرة، وسبوا منهم سبياً لا يدخل تحت حصر، وساعدهم اليهود في محاربة النصارى

وتخريب كنائسهم، وأقبلوا نحو الفرس من كل مكان ، فنالوا من النصارى كل منال، وأعظموا النكاية فيهم، وخرّبوا لهم كنيستين في القدس، وأحرقوا أماكنهم ، وأسروا بطريك القدس وكثيراً من أصحابه...

وكان هرقل قد ملك الروم، وغلب الفرس، ثم سار من قسطنطينية ليمهد ممالك الشام ومصر ، ويجدد ما خربه الفرس، فخرج إليه اليهود من طبرية وغيرها وقدموا له الهدايا الجليلة، وطلبوا منه أن يؤمنهم ويحلف لهم على ذلك، فأمّنهم وحلف لهم، ثم دخل القدس وقد تلقاه النصارى بالأناجيل والصلبان، فوجد المدينة وكنائسها خراباً، فساءه ذلك، وأعلمه النصارى بما كان من ثورة اليهود مع الفرس، وأنهم كانوا اشد نكاية لهم من الفرس، وحثوا هرقل على الوقيعة بهم وحسنوا له ذلك، فاحتج عليهم بما كان من تأمينه لهم وحلفه، فأفتاه رهبانهم وبطاركتهم وقسيسوهم بأنه لا جرم عليه في قتلهم، فمال إلى قولهم وأوقع باليهود وقيعة شنعاء ، أبادهم جميعهم فيها، حتى لم يبق في ممالك الروم بمصر والشام منهم إلا من فر واختفى"(١٣).

أما ما فعله النصارى بالمسلمين عندما تمكنوا منهم، فيكفي أن نشير إلى ما نفذته السلطة والكنيسة الاسبانيتين عن طريق محاكم التحقيق مع بقايا المسلمين في الأندلس بعد سقوط آخر معاقلهم السياسية: غرناطة، مما قصه علينا بالتفصيل العلمي الموثق محمد عبد اللّه عنان في كتابه القيم (نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين)(١٤)، وما فعلته قوى الاستعمار الصليبي في آسيا وإفريقية مع الشعوب

الإسلامية عبر القرون الأخيرة، وما تفعله القيادات الإفريقية النصرانية مع المسلمين.

[٤]

في العصر الأموي والعصور العباسية التالية، حين ازداد المجتمع الإسلامي تعقيداً واتساعاً، وأخذت منحنيات الإبداع الحضاري تزداد صعوداً واطراداً، وتزداد معها المؤسسات الإدارية نضجاً ونمواً، أخذ الموقف من غير المسلمين يتألق بالمزيد من صيغ التعامل الإنساني أخذاً وعطاء.

لقد فتح المسلمون ـ قواعد وسلطة ـ صدورهم لغير المسلمين يهوداً ونصارى ومجوساً وصابئة، وأتاحوا للعناصر المتميزة من هؤلاء وهؤلاء احتلال مواقعهم الاجتماعية والوظيفية في إطار من مبدأ تكافؤ الفرص، لم تعرفه أمة من الأمم عبر تاريخ البشرية كله.

لقد ساهم غير المسلمين في صنع الحضارة الإسلامية وإغنائها، دونما أي عقد أو حساسيات من هذا الجانب أو ذاك، كما فُتح الطريق أمامهم للوصول إلى أعلى المناصب، بدءاً من الكتابة في الدواوين وانتهاء بمركز الوزارة الخطير نفسه، وأُتيح لأبناء الأديان والمذاهب الأخرى أن يتحركوا في ساحات النشاط الاقتصادي والمالي بحرية تكاد تكون مطلقة، فنمّوا ثرواتهم وارتفعوا بمستوياتهم الاجتماعية بما يوازي قدراتهم على العمل والنشاط، وملؤوا بهذا وذاك مساحة واسعة في ميدان النشاط الاقتصادي والمالي جنباً إلى جنب مع مواطنيهم المسلمين، بل إن بعض الأنشطة المالية والاقتصادية كادت تصبح من اختصاص أهل

الكتاب، تماماً كما كانت الترجمة في المجال الثقافي من نصيبهم، وكما كانت بعض الوظائف الإدارية والكتابية في المجال الإداري من نصيبهم كذلك.

إنه مجتمع تكافؤ الفرص والحرية العقديّة والانفتاح ، لقد استجاب المسلمون للتحدي الاجتماعي، وكانوا في معظم الأحيان عند حسن ظن رسولهم - صلى الله عليه وسلم- بهم، وهو يوصيهم قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى أن يكونوا رفقاء بأهل الذمة!! .

الوقائع كثيرة، تيار من المعطيات التاريخية نفذت في ساحة المجتمع الإسلامي عبر القرون الطوال، نفذت على مختلف الجبهات ووفق سائر الاتجاهات الحضارية والإدارية والاقتصادية، والاجتماعية عموماً.. ونلتقي بشهادة فيليب حتي في كتابه (تاريخ العرب المطول) فهي تحمل دلالتها ولا ريب كشاهد على معطيات هذا التيار الواسع: " تمتع أهل الذمة بقسط من الحرية لقاء تأديتهم الجزية والخراج.

وارتبطت بالفعل قضاياهم في الأمور المدنية والجنائية برؤسائهم الروحيين، إلا إذا كانت القضية تمسّ المسلمين... ".

" لقد كانت ميسون زوجة معاوية نصرانية، كما كان شاعره نصرانياً، وكذلك كان طبيبه وأمير المال في دولته... "(١٥).

"وأقام الذميون في مزارعهم ومنازلهم الريفية، وتمسكوا بتقاليدهم الثقافية، وحافظوا على لغاتهم الأصلية؛ فكانت لهم الآرامية والسريانية لغة في سوريا والعراق، والإيرانية في فارس، والقبطية في مصر... وفي المدن تقلد النصارى واليهود مناصب هامة في دوائر المال والكتابة والمهن

الحرة، وتمتعوا في ظل الخلافة بقسط وافر من الحرية، ونالوا كثيراً من التساهل والعطف.

وشهد بلاط العباسيين مناقشات كتلك التي جرت في بلاط معاوية وعبد الملك، وقد ألقى تيموتاوس بطريك النساطرة في سنة (٧٨١ م) دفاعاً عن النصرانية أمام المهدي، لا يزال محفوظاً نصه إلى اليوم، كذلك تحدّرت إلينا رسالة للكندي تصرح أنها بيان لمناقشة جرت سنة (٨١٩ م) في حضرة المأمون في مقابلة بين محاسن الإسلام والنصرانية...". وكان للعهدين القديم والجديد من الكتاب المقدس ترجمات عربية معروفة، وهناك أخبار تذكر أن رجلاً يُدعى (أحمد بن عبد الله بن سلام) كان قد ترجم التوراة إلى العربية منذ ولاية هارون الرشيد. ولدينا ما يثبت أيضاً أقساماً من التوراة كانت قد نُقلت إلى العربية في القسم الأخير من القرن السابع.

" ثم إننا نعرف وزراء نصارى قاموا في الشطر الثاني من القرن التاسع منهم عبدون بن صاعد.. وكان للمتقي وزير نصراني، كما كان لأحد بني بويه وزير آخر.

أما المعتضد فقد جعل في المكتب الحربي لجيش المسلمين رئيساً نصرانياً، وقد نال أمثال هؤلاء النصارى من أصحاب المناصب العالية ما ناله زملاؤهم المسلمون من الإكرام والتبجيل... وكانت أكثرية أطباء الخلفاء أنفسهم من أبناء الكنيسة النسطورية.

نُشـر أخـيراً بـراءة منحهـا المكتفـي سـنة (١١٣٨ م) لحمايـة النساطرة، وهي توضح مدى العلاقات الودية بين رجال الإسلام الرسميين وبين رجال النصرانية.

" ومـن أعجـب الظـواهر في حيـاة النصـرانية في ظـل الخلفـاء، أنـه كان لها من القوة والنشاط ما دفع بها إلى التوسع فافتتحت لها مراكز تبشيرية في الهند والصين..". " ولقد لقي اليهود مـن محاسـن المسلمين فوق ما لقيه النصارى بالرغم مما في بعض الآيات القرآنية من تنديد بهم.

والسـبب أنهـم كـانوا قليلـي العـدد فلـم يُخش أذاهـم. وقـد وجـد المقدسي سنة (٩٨٥م) أن أكثر الصيارفة وأرباب البنوك في سورية يهود، وأكثر الكتبة والأطباء نصارى.

ونرى في عهد عدد من الخلفاء وأخصهم المعتضد أنه كان لليهود في الدولة مراكز هامة. وكان لهم في بغداد مستعمرة كبيرة ظلت فيها مزدهـرة حتـى سقوط المدينـة. وقـد زار هـذه المسـتعمرة بنيـامين التطيلـي حـوالي سـنة (١١٦٩م) ، فوجـد فيهـا عشـر مـدارس للحاخـامين، وثلاثـة وعشرين كنيساً، وأفاض بنيـامين في وصـف الحفـاوة الـتي لاقاهـا رئـيس اليهود البابليين من المسلمين، بصفته سليل بيت داود النبي عليـه السـلام ورئيس الملة الإسرائيلية، وقد كان لرئيس الحاخامين هـذا مـن السـلطة التشريعية على أبناء طائفته ما كان للجاثليق على جميع النصارى.

وقد روى إنه كانت له ثروة ومكانة وأملاك طائلة فيها الحدائق والبيوت والمزارع الخصبة ، وكان إذا خرج إلى المثول في حضرة الخليفة

ارتدى الملابس الحريرية المطرزة، وأحاط به رهط من الفرسان، وجرى أمامه ساع يصيح بأعلى صوته: " أفسحوا درباً لسيدنا ابن داود .."(١٦).

وما يُقال عن العصرين الأموي والعباسي، يمكن أن يُقال عن العصور التي تلتهما: الفاطميون والأيوبيون والمماليك والعثمانيون، لولا بعض ردود الأفعال الغاضبة التي اعتمد فيها العنف لأول مرة بسبب من مواقف عدائية معلنة اتخذتها هذه الفئة أو تلك من أهل الكتاب، فمالأت خصوم المسلمين، ووضعت أيديها بأيدي الغزاة الذين قدموا لإبادتهم وإفنائهم، وتآمرت سراً وجهراً لتدمير عقيدتهم وإزالة ملكهم من الأرض.

ويمكن أن يذكر المرء ـ ها هنا ـ المواقف العدائية العديدة التي اتخذها نصارى الشام والجزيرة والموصل والعراق عامة، خلال محنة الغزو المغولي؛ إذ رحبت جماعات منهم بالغزاة، وتآمرت معهم ضد مواطنيهم المسلمين، فاحتضنهم الغزاة واستخدموهم في فرض هيمنتهم، واتخذوهم مخالب لتمزيق أجساد المسلمين الذين عاشوا معهم بحرية وإخاء عبر القرون الطوال، ويمكن أن نتذكر كذلك التجارب المرة نفسها التي مارستها جماعات من اليهود والنصارى في العصر العثماني، وردود الأفعال العثمانية إزاءها.. الخ.

لكن هذه الحالات لم تكن في نهاية التحليل، ومن خلال نظرة شمولية لحركة المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ، سوى استثناءات أو نقاط سوداء محدودة على صفحة واسعة تشع بياضاً، على العكس تماماً مما شهدته المجتمعات الأخرى؛ حيث كانت حالات الحرية والعدالة

وتكافؤ الفرص بين أصحاب الدين الحاكم ومخالفيه نقاطاً استثنائية بيضاء في صفحة تنفث حقداً ودخاناً.

ومن عجب أن مرحلة الحروب الصليبية نفسها، تلك التي دامت حوالي القرنين من الزمن، وكان الغزاة فيها يحملون الطائفية والكراهية ضد كل ما هو إسلامي، والتي جاءت لكي تدمر على المجتمع الإسلامي أمنه واستقراره، وتفتنه عن دينه لصالح الكنيسة المتعصبة، هذه التجربة المرة لم تسق القيادات والمجتمعات الإسلامية إلى ردود فعل طائفية تقودهم إلى عدم التفرقة، وهم يتحركون بسيوفهم، بين الغزاة وبين النصارى المحليين، رغم أن فئات من هؤلاء تعاونت علناً مع الغزاة ، ووضعت أيديها في أيديهم، وتآمرت معهم على إنزال الدمار بالإسلام والمسلمين.

ولحسن الحظ فإن الغزاة الذين انطلقوا أساساً من نقطة التعصب والمذهبية، مارسوا الطائفية نفسها إزاء رفاقهم في العقيدة ممن ينتمون لأجنحة نصرانية أخرى، بدءاً من البيزنطيين الأرثوذكس، وانتهاء بجل الفئات النصرانية المحلية، ممن لم تدن بالمذهب الكاثوليكي الذي انضوى تحت لوائه معظم الغزاة، ولولا ذلك لامتدت مساحة التعاون بين الطرفين، فيما كان يمكن أن يؤدي إلى نتائج أكثر وخامة.

المهم إننا لم نشهد عبر مرحلة الحروب الصليبية هذه بثوراً طائفية، في نسيج المجتمع الإسلامي، كرد فعل لغزو وهو في أساسه ديني متعصب.. لم نسمع بمذبحة ارتكبها المسلمون ضد رفاقهم في

الأرض، ولا بعمل انتقامي غير منضبط نفذوه ضد مواطنيهم وأهل ذمتهم!!

وما من شك في أن هذا الانفتاح الذي شهده المجتمع الإسلامي إزاء العناصر غير الإسلامية، والفرص المفتوحة التي منحها إياهم، قاد بعض الفئات ـ كما رأينا ـ إلى ما يمكن عدّه استغلالاً للموقف السمح، ومحاولة لطعن المسلمين في ظهورهم، وتنفيذ محاولات تخريبية على مستوى السلطة حيناً، والعقيدة حيناً، والمجتمع نفسه حيناً ثالثاً، وإننا لنتذكر هنا ـ على سبيل المثال كذلك ـ ما فعلته الطوائف اليهودية بدءاً من محاولات السبئية، وانتهاء بمؤامرة الدونمة لإسقاط الخلافة العثمانية، وما فعلته بعض الطوائف المجوسية في العصر العباسي فيما يشكل العمود الفقري للحركة الشعوبية، التي استهدفت العرب والمسلمين على السواء.

لكن هذه الخسائر التي لحقت بالمسلمين من جراء تعاملهم الإنساني مع مخالفيهم في العقيدة، والمخاطر التي تعرضوا لها عبر تاريخهم الطويل، من قبل هؤلاء الخصوم الذين استغلوا الفرصة، وسعوا إلى ممارسة التخريب والتآمر والالتفاف لا تسوّغ البتة اعتماد صيغ في التعامل غير تلك التي اعتمدها المسلمون في تاريخهم الاجتماعي الطويل .. وتقاليد غير تلك التي منحهم إياها، ورباهم عليها كتاب الله، وسنة رسوله عليه السلام، وتجارب الآباء والأجداد.

إن الخسائر الجزئية ـ مهما كانت فداحتها ـ لأهون بكثير من الخسارة الكبرى ذات البعد الإنساني، وإن الإسلام نفسه - قبل غيره

مـن الأديـان- كـان سيخسـر الكـثير لـو حـاول أن يسـعى إلى تحصـين نفسه بالحقد والطائفية، والردود المتشنّجة التي تجاوز حدودها المعقولة والمسوّغة.

وإن الإنسان نفسه كان سيغدو الضحية لو أن المجتمع الإسلامي خرج على التقاليد النبيلة المتألقة التي علّمه إياها رسول الله - صلى الله عليه وسلم- ؛ لأنه ـ فيما عدا التاريخ الإسلامي ـ فإنه ليس ثمة في تاريخ البشرية ـ قديماً وحديثاً ـ مرحلة كتاريخ الإسلام احترم فيها فكر المخالفين وصينت عقائدهم، وحُميت حقوقهم، بل كانوا ـ على العكس تماماً ـ هدفاً للاستعباد والهوان والضياع، بل التصفية والإفناء.

لم يكن هدف الفتوحات الإسلامية جميعها، منذ عصر الرسول القائد - صلى الله عليه وسلم- وحتى سقوط العثمانيين فرض العقيدة الإسلامية بالقوة كما يتعمد البعض أن يصور أو يتصور.
إنما نشر السيادة والمنهج الإسلامي في العالم ، إنها محاولة جادة لتسلم القيادة من الأرباب والطواغيت، وتحويلها إلى أناس يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً.

وتحت ظلال هذه القيادة، كان بمقدور الناس، وقد حُرّروا تماماً من أي ضغط أو تأثير مضاد أن ينتموا للعقيدة التي يشاؤون، ولما كانت عقيدة الإسلام هي الأرقى والأجدر والأكثر انسجاماً مع مطالب الإنسان بأي مقياس من المقاييس، كان من الطبيعي أن تنتشر بين الناس، وأن ينتمي إليها الأفراد والجماعات بالسرعة التي تبدو للوهلة الأولى أمراً محيراً، ولكن بالتوغل في الأمر يتبين مدى منطقية هذا

الإقبـال السـريع الـذي يختـزل الحيثيـات، انتمـاءً إلى الإسـلام وتحققـاً بعقيدتـه.. إنـه الجـذب الفعّـال الـذي تملكـه هـذه العقيـدة، والاسـتجابة الحيوية لحاجات الإنسان في أشدها اعتدالاً وتوازناً وانسجاماً، تلك الـتي يحققها هذا الدين.

إن سـير تومـاس أرنولـد، وهـو رجـل مـن الغـرب سـبق وأن أشـرنا إليـه، يتفـرغ السـنين الطـوال لمتابعـة هـذه المسـألة، ثـم يعلنهـا في كتابـه المعروف (الدعوة إلى الإسـلام) بوضـوح لا لـبس فيـه، واسـتناد علمـي علـى الحقائق وحدها بعيداً عن التأويلات والتحزّبات والميول والأهواء.

ونكتفي هنا ببعض الشهادات التي قدمها هذا الباحث كنماذج تؤكـد البعـد الإنسـاني للسـلوكية الـتي اعتمـدها الإسـلام في الانتشـار. يقـول الرجـل: "يمكننـا أن نَحكُـم مـن الصـلات الوديـة الـتي قامـت بـين المسـيحيين والمسـلمين مـن العـرب بـأن القـوة لم تكـن عـاملاً حاسمـاً في تحويل النـاس إلى الإسـلام ، فمحمد نفسـه عقـد حلفـاً مع بعض القبائـل المسـيحية، وأخـذ علـى عاتقـه حمـايتهم ، ومـنحهم الحريـة في إقامـة شـعائرهم الدينيـة، كمـا أتـاح لرجـال الكنيسـة أن ينعمـوا بحقـوقهم ونفوذهم القديم في أمن وطمأنينة"(١٧).

"إن الأخبـار الخاصـة بـزوال المسـيحية مـن بـين القبائـل العربيـة النصرانية التي كانت تعيش في بلاد العرب الشمالية، لا تزال بحاجة إلى شـيء مـن التفصـيل، والظـاهر أنهـم قـد انتهـوا إلى الامتـزاج بـالمجتمع الإسلامي الذي كان يحيط بهم عن طريق ما يسمونه الاندماج السلمي، والـذي تم بطريقـة لم يحسسـها أحـد مـنهم، ولـو أن المسـلمين حـاولوا

إدخالهم في الإسلام بالقوة عندما انضووا بادئ الأمر تحت الحكم الإسلامي، لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين"(١٨) .

"ومن هذه الأمثلة التي قدمناها عن ذلك التسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون على العرب المسيحيين في القرن الأول من الهجرة، واستمر في الأجيال المتعاقبة، نستطيع أن نستخلص بحق أن هذه القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة، وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح"(١٩) .

"لما بلغ الجيش الإسلامي وادي الأردن وعسكر أبو عبيدة في فحل، كتب الأهالي المسيحيون في هذه البلاد إلى العرب يقولون: "يا معشر العرب أنتم أحب إلينا من الروم وإن كانوا على ديننا، أنتم أوفى لنا ، وأرأف بنا ، وأكف عن ظلمنا ، وأحسن ولاية علينا ، ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا" ، وأغلق أهل حمص مدينتهم دون جيوش هرقل، وأبلغوا المسلمين أن ولايتهم أحب إليهم من ظلم الإغريق وتعسفهم"(٢٠) .

" أما ولايات الدولة البيزنطية التي سرعان ما استولى عليها المسلمون ببسالتهم، فقد وجدت أنها تتمتع بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة، بسبب ما شاع بينهم من الآراء اليعقوبية والنسطورية، فقد سُمح لهم أن يؤدّوا شعائر دينهم دون أن يتعرض لهم

أحد ، اللهم إلا إذا استثنينا بعض القيود التي فُرضت عليهم منعاً لإثارة أي احتكاك بين أتباع الديانات المتنافسة.

ويمكن الحكم على مدى هذا التسامح ـ الذي يلفت النظر في تاريخ القرن السابع ـ من هذه العهود التي أعطاها العرب لأهالي المدن التي استولوا عليها ، وتعهدوا لهم بحماية أرواحهم وممتلكاتهم ، وإطلاق الحرية الدينية لهم في مقابل الإذعان ودفع الجزية(٢١) " وقد زار عمر الأماكن المقدسة يصحبه البطريق، وقيل: إنه بينما كانا في كنيسة القيامة- وقد حان وقت الصلاة- طلب البطريق إلى عمر أن يصلي هناك، ولكنه بعد أن فكر اعتذر وهو يقول: إنه إن فعل ذلك فإن أتباعه قد يدعون فيما بعد أنه محل لعبادة المسلمين"(٢٢) " وكان المسيحيون يؤدون الجزية مع سائر أهل الذمة الذين كانت تحول ديانتهم بينهم وبين الخدمة في الجيش مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين"(٢٣) .

" ولما كان المسيحيون يعيشون في مجتمعاتهم آمنين على حياتهم وممتلكاتهم، ناعمين بمثل هذا التسامح الذي منحهم حرية التفكير الديني، تمتعوا- وخاصة في المدن- بحالة من الرفاهية والرخاء في الأيام الأولى من الخلافة"(٢٤) ، " زار راهب دومنيكاني من فلورنسا ويدعى (Ricoldos de Monre Crucis) بلاد الشرق حوالي نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر، وتحدث عن روح التسامح التي تمتع بها النساطرة إلى عصره في ظل الحكم الإسلامي فقال: "قرأت في التاريخ القديم وفي مؤلفات للعرب موثوق بها أن النساطرة

أنفسهم كانوا أصدقاء لمحمد وحلفاء له، وأن محمداً نفسه قد أوصى خلفاءه أن يحرصوا على صداقتهم مع النساطرة، التي يرعاها العرب أنفسهم حتى ذلك اليوم بشيء من العناية"(٢٥) .

وإذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد على هذا النحو إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي، ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق"(٢٦) ، "إننا لم نسمع عن أي محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قُصد منه استئصال الدين المسيحي.

ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى بها فرديناند وإيزابيلا دين الإسلام من أسبانيا، أو التي جعل بها لويس الرابع عشر المذهب البروتستانتي مذهباً يعاقب عليه متبعوه في فرنسا، أو بتلك السهولة التي ظل بها اليهود مبعدين عن إنجلترا مدة خمسين وثلاثمائة سنة.

وكانت الكنائس الشرقية في آسيا قد انعزلت انعزالاً تاماً عن سائر العالم المسيحي الذي لم يوجد في جميع أنحائه أحد يقف في جانبهم بصفتهم طوائف خارجة عن الدين، ولهذا فإن مجرد بقاء الكنائس حتى الآن ليحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحوهم"(٢٧) ، " جلب الفتح الإسلامي إلى الأقباط في مصر حياة تقوم على الحرية الدينية التي لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان.

وقد تركهم عمرو أحراراً على أن يدفعوا الجزية، وكفل لهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، وخلصهم بذلك؛ من التدخل المستمر الذي عانوا من عبثه الثقيل في ظل الحكم الروماني.. وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على أن ارتداد الأقباط عن دينهم ودخولهم في الإسلام على نطاق واسع كان راجعاً إلى اضطهاد أو ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الحديثين، بل لقد تحول كثير من هؤلاء القبط إلى الإسلام قبل أن يتم الفتح، حين كانت الإسكندرية حاضرة مصر وقتئذ لا تزال تقاوم الفاتحين، وسار كثير من القبط على نهج إخوانهم بعد ذلك بسنين قليلة"(٢٨).

هذه لمحات عن منطقة محدودة فحسب هي العراق والشام، ومصر إلى حد ما، من العالم الذي امتد إليه الإسلام وتعامل معه، فهنالك بلاد فارس وأواسط آسيا، وإفريقية، وأسبانيا، وجنوبي أوروبا وشرقيها، والهند والصين، وجنوب آسيا، مما تحدث عنه أرنولد فأطال الحديث.

المصدر : الإسلام اليوم

(١) ينظر : عماد الدين خليل : دراسة في السيرة ، ط١٥ ، دار النفائس ، بيروت ـ ١٩٩٧م ، الفصلان الثامن والتاسع.

(٢) محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ) كتاب الطبقات الكبرى ، تحقيق ادوارد سخاو ورفاقه ، مصور عن طبعة ليدن ، بريل ـ ١٣٢٥ هـ (بدون تاريخ) ٣٦/٢/١ ، ٨٤ ـ ٨٥ ، أحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩ هـ) ، فتوح البلدان ، تحقيق صلاح الدين المنجد ، مكتبة النهضة ، القاهرة

١٩٥٧ م ، ٧٦/١ ـ ٧٨ ، أحمد بن واضح اليعقوبي (ت ٢٨٢ هـ) ، تاريخ اليعقوبي ، تحقيق محمد صالح بحر العلوم ، المكتبة الحيدرية ، النجف ـ ١٩٦٤ م ، ٢ / ٧١ ـ ٧٢.

(٣) البلاذري : فتوح البلدان ١ / ٧٨.

(٤) ابن سعد : الطبقات ٢٨/٢/١ ـ ٣٠.

(٥) المصدر نفسه ١ / ٢ / ٣٨.

(٦) عماد الدين خليل : دراسة في السيرة ص ٣٥٨.

(٧) الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة وتعليق حسن إبراهيم حسن ورفاقه ، ط٣ مكتبة النهضة ، القاهرة ـ ١٩٧١ ، ص ٧٩.

(٨) المرجع نفسه : ص ٨٦ ـ ٨٨ .

(٩) المرجع نفسه : ص ١٣٠.

(١٠) ينظر المرجع نفسه للإطلاع على المزيد من الشواهد.

(١١) حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، ط٣ ، دار إحياء الكتب العلمية ، القاهرة ـ ١٩٥٦ م ، ص ٣٣٦.

(١٢) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ط٥ ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ـ ١٩٦٤ م ، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(١٣) المرجع نفسه ، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(١٤) وهو الكتاب الرابع من دولة الإسلام في الأندلس ، ط٢ ، مطبعة مصر ، القاهرة ـ ١٩٥٨ م.

(١٥) تاريخ العرب المطول ، ط٤ ، دار الكشاف ، بيروت ـ ١٩٦٥ م ، ١/ ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(١٦) المرجع نفسه ٢ / ٤٣٢ ـ ٤٣٨ وينظر : ول ديورنت : قصة الحضارة ، ترجمة محمد بدران وآخرين ، ط٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ـ ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧ م، ١٣ / ١٣١ ، وآرثر ستانلي تريتون : أهل الذمة في الإسلام ، ترجمة وتعليق د. حسن حبشي، ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ـ ١٩٦٧ م ، ص ١٧٠.

(١٧) الدعوة إلى الإسلام ، ص ٦٥.

(١٨) المرجع نفسه ، ص ٦٨.(١٩) المرجع نفسه ، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢٠) المرجع نفسه ، ص ٧٣.

(٢١) المرجع نفسه ، ص ٧٤.

(٢٢) المرجع نفسه ، ص ٧٥.

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ٧٩.

(٢٤) المرجع نفسه ، ص ٨١.

(٢٥) المرجع نفسه ، هامش ١ ، ص ٨١.

(٢٦) المرجع نفسه ، ص ٨٨.

(٢٧) المرجع نفسه ، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٢٨) المرجع نفسه ، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

الرِّدة بين الصراع الحضاري وُسنَّة التدافع

(الشبكة الإسلامية)

أثار حادث الردة للمواطن الأفغاني الطبيب " عبد الرحمن " ضجة في الأوساط الإسلامية - بعد أن تبين أنه قد تنصر أثناء عمله لصالح جماعة إغاثة للاجئين الأفغان في باكستان قبل ١٥ عاما- أحدثت الردة

والتعامل الغربي معها ضجة في الوسط الإسلامي، ليعود الحديث حول علاقتنا بالغرب ومحاولة فهم وجهة نظر الغرب إلى قضايانا .

أولاً : حادث الردة يبين مدى خطورة جمعيات الإغاثة الغربية التي تعمل في المناطق الإسلامية ، ويُظهر بوضوح أن التنصير هو الهدف الحقيقي لهذه الجمعيات وليس الإغاثة ، كما ُيظهر الخطر الكبير الذي يتعرض له المسلمون اللاجئون الذين تعمل بينهم هذه الجمعيات بعد أن تم التضييق على عمل جمعيات الإغاثة الإسلامية من قبل الأنظمة الحاكمة بدعوى محاصرة الإرهاب.

ثانياً : فضحت حادثة الردة للمواطن الأفغاني السلوك الغربي عموما تجاه القيم التى يدعو إليها من المساواة والحرية واحترام القانون، فقد مارس عدد من الدول الغربية ضغطا على أفغانستان وعلى رأسها الولايات المتحدة بعد أن تعهد الرئيس بوش باستخدام نفوذ بلاده على أفغانستان لضمان "حق عبد الرحمن في اختيار دينه"، كما وأعربت عدة دول تنشر قوات في أفغانستان، من بينها كندا وإيطاليا وألمانيا وأستراليا، عن قلقها بشأن هذه القضية، وكانت وكالة الأنباء الإيطالية قد ذكرت السبت ٢٥- ٣- ٢٠٠٦ أن "بابا الفاتيكان وجه رسالة إلى الرئيس الأفغاني عبر وزير خارجيته الكاردينال أنجيلو سودانو تدعو إلى احترام حقوق الإنسان ". إن هذا الضغط على الحكومة الأفغانية كان السبب المباشر وراء الإفراج عن المرتد "عبد الرحمن " رغم أن الدستور الأفغاني الجديد الذي رعته الولايات المتحدة ونال رضاها ينص على عقوبة الإعدام جزاء جريمة الارتداد عن الدين الإسلامي.

ثالثاً : فتحت كل الدول الغربية أذرعها ليعيش على ثراها وتحت رعايتها المرتد الأفغاني حيث صرح رئيس الوزراء الايطالي سيلفيو بيرلسكوني ان "المرتد الأفغاني" الذي اعتنق المسيحية وصل الى روما الأربعاء ٢٩- ٣- ٢٠٠٦ بعد ان منحته الحكومة الايطالية اللجوء السياسي .

رابعاً : يبدو هذا الترحيب الذي لقيه المرتد منطقيا ومتوافقاً مع القيم الغربية " فقط " في حالة الارتداد عن الإسلام كشرط للجوء والعيش هناك، أما إذا لجأ إليهم مهاجر فقير متمسك بدينه، حينئذٍ تبدو القيم الحقيقية للغرب وسأضرب هنا مثلا بالمهاجرين دليلا على ما أقول : فحسب تقرير صادر عن الأمم المتحدة، فإن أسبانيا تحتاج إلى ١٢ مليون مهاجر بحلول سنة ٢٠٥٠ ، وبمتوسط ٢٤٠ ألف مهاجر سنويا لكي تحافظ على معدلات نموها الاقتصادي الحالي، رغم ذلك فقد جاء في تقارير لجمعيات ومنظمات حقوقية: إن أكثر من ١٠ آلاف شخص لقوا حتفهم غرقا في مضيق جبل طارق أثناء محاولاتهم الهجرة إلى أوربا عبر القوارب خلال الأعوام الخمسة عشر الماضية فقط، كما أن وزير الداخلية الفرنسي نيكولا ساركوزي قد صرح الجمعة ٩- ٩- ٢٠٠٥ أنه تم طرد نحو ١٣ ألف أجنبي في وضع غير شرعي من فرنسا خلال الأشهر الثمانية الأولى من عام ٢٠٠٥ ، داعيا إلى تسريع عمليات الطرد.

خامساً : حتى نفهم العلاقة مع الغرب لابد أن ننظر في موضوع الصراع بين الحضارات الذي هو موضوع غربي بامتياز حيث يعود إلى العصر اليوناني والروماني اللذين سادت فيهما مفاهيم الصراع بدلالاتها

المتعددة ومعانيها المتنوعة، انطلاقاً مما كان يعرف في الفكر اليوناني القديم من عقيدة " صراع الآلهة " و" صراع القوة والضعف " و" صراع الخير والشر "، و" صراع الإنسان مع الطبيعة " و" صراع الإنسان مع الآلهة "، كما لا يخلو " العهد القديم " من روح الصراع هذه، فالصراع إذن أسٌّ من الأسس الثابتة التي قامت عليها الحضارة الغربية، وإذا تأملنا اليوم الوضع الدولي العام، وجدنا أن نظام العولمة الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية وتسعى إلى فرضه على العالم عبر مجموعة من التدابير والأنظمة يُراد تطويعُها وصبّها في قالب دولي للدفع بنظام العولمة إلى اكتساح المواقع وفرض الوجود على العالم كلّه، وجدنا هذا النظام تعبيراً عن فكرة الصراع وانعكاساً لروحها، كما أن الحرب على الإرهاب وفق المنظور الأمريكي، تحولت هي الأخرى إلى حرب من أجل الهيمنة والتسلّط، وفرض المفهوم الأمريكي لصراع الحضارات بالقوة.

سادسا : رغم أن الغرب هو الذي أنشأ ورعى ويصدر مفهوم الصراع الحضاري إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه: هل هذا المفهوم حتمي الحدوث؟ كما بشر بذلك صامويل هنتنغتون في كتابه الشهير "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي"، الذي صدر في عام ١٩٩٦م وفرانسيس فوكوياما الذي أصدر كتابه الشهير أيضاً "نهاية التاريخ"؟

الإجابة هنا هي النفي المطلق، ومن هنا يأتي دورنا كمسلمين في تعميق مفهوم "التدافع الحضاري" كسنة ربانية بديلا عن مفهوم الصراع الغربي، وليس يعني ذلك أن الحياة ستسير وفق خط بياني صاعد ومطّرد

تتحقق فيه المصالح والمنافع للناس كافة في جميع الأحوال وتترقى ذواتهم، وأن الخير والشر لا يتصادمان، وإنما القصد من ذلك أن التدافع يُبطل الصراع، وأن الخير يغلب على الشر، وأن الحضارات تَتَواصَلُ وتَتَلاقَحُ وتَتَدافَعُ، وأن قيم الخير والعدل والفضيلة ومكارم الأخلاق والسلام في النفس وفي الأرض هي مقوّمات الحضارة التي تخدم الإنسان، وأن الحق والعدل هما قاعدتا الحضارة التي يسعد الإنسان في كنفها ويُبدع ويعمّر الأرض ويصلح ولا يفسد، فإن الصراع حالةٌ عارضةٌ، وهو شذوذٌ عن القاعدة، وليس طبيعةً من طبائع الحضارات، لأنه يَتَنافَى والفطرة الإنسانية، وهو نقيضُ " التدافع الحضاري " الذي قامت الحضارة الإسلامية على أساسه، وهو إلى ذلك كلِّه، البديلُ الموضوعيُّ للفوضى التي تسود الأوساط الفكرية والسياسية في العالم اليوم، من جرّاء شيوع مفاهيم مغلوطة ورؤى مشوّشة وتحليلات مغرضة تدفع بحركة الفكر العالمي وبالسياسة الدولية على وجه العموم، نحو مناطق مجهولةٍ محفوفةٍ بالمخاطر التي تتهدَّد الإنسانية في حاضرها وفي مستقبلها.

سابعاً : وإن كان هذا الأفغاني قد أعلن ردته فإن المشكلة تكمن فيمن هم على شاكلته ولكنهم لايعلنون ردتهم ليظلوا شوكة في خاصرة المجتمعات المسلمة، كذلك لن يستطيع الغرب أن يجرنا إلى مفهومه لصراع الحضارات ولكننا سنظل أوفياء لقيمنا وسندعوهم " للتدافع الحضاري " و" التفاعل الحضاري ".

وأخيرا : فإنني أهدي الغرب هذه الوثيقة التاريخية مثالا على تطبيقنا لمبادئنا التي عشنا لها وسنموت من أجلها ، " من جورج الثاني ملك انجلترا والسويد والنرويج إلى الخليفة ملك المسلمين في مملكة الأندلس صاحب العظمة هشام الثالث الجليل المقام .. بعد التعظيم والتوقير نفيدكم أننا سمعنا عن الرقي العظيم الذي تتمتع بفيضه الصافي معاهد العلم والصناعات في بلادكم العامرة .. فأردنا لأبنائنا اقتباس نماذج من هذه الفضائل لتكون بداية حسنة في اقتفاء أثركم، لنشر ربوع العلم في بلادنا التي يحيط بها الجهل من أركانها الأربعة ، وقد وضعنا ابنة شقيقنا الأميرة " دوبانت " على رأس بعثة من بنات الأشراف الانجليز لتتشرف بلثم أهداب العرش والتماس العطف، لتكون مع زميلاتها موضع عناية عظمتكم، وقد زودت الأميرة الصغيرة بهدية متواضعة لمقامكم الجليل ... أرجو التكرم بقبولها مع التعظيم والحب الخالص .." من خادمكم المطيع / جورج الثاني".

المصريون: صبري السيد (بتصرف يسير)

فضل الحضارة الإسلامية على العلوم الطبية

(الشبكة الإسلامية) د . هناء إسماعيل (مجلة الحج والعمرة)

عندما جاء الإسلام اهتم العرب منذ فجره بشتى ضروب المعرفة والعلوم، وصاحب الانتصارات الحربية الرائعة ، تقدم الثقافة وازدهار الفكر على صعيد جميع العلوم والمعارف النظرية التطبيقية بالإضافة إلى مختلف الفنون والصناعات.

وكـان الاهتمـام الكـبير الـذي أولتـه الدولـة الإسـلامية بـالعلم والعلمـاء عـاملاً هيـأ الظـروف الملائمـة لانتشـار التعليـم، فمـا لبثـت العلـوم والطب أن اكتسيا ثوبًا جديدًا، بل نفخت فيهمـا الـروح مـن جديـد. فلقـد شجع نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم نفسه دراسة الطب وقـال: "تـداووا فإن الله تعالى لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد: الهرَم"[رواه أبـو داود].

حـافظ العلمـاء المسـلمون علـى تـراث المعرفـة الإغريقيـة فـاحترموه وقدروه ونهضوا به وطوروه، وكـان ذلك إسـهامًا عظيمًا في تقـدم الطـب، فقـد تـرجم المسـلمون إلى العربيـة مؤلفـات جـالين وغـيره، ووزعوهـا علـى المراكز العلمية في مختلف أنحاء الدولـة الإسـلامية، فكـان لهـذا العمـل العظيم والجليل فوائده العلمية الكبيرة والجمة.

وقد أسهم ولاة المسلمين كذلك في نهضة علم المعالجة بالعقاقير، بل يعتقد الكثيرون أن الكلمة الإنجليزية Drug المرادفة للعقار الطبي، مشتقة من أصل عربي، كما هو الحال في آلاف المصطلحات الأخرى.

كـذلك أنشـأ الـولاة المسـلمون المستشـفيات التعليميـة الكـبيرة والمستوصفات العامة في سائر أنحاء الدولة الإسلامية.

ومن حسن حظ العلوم الطبيـة أنهـا حظيـت بالنصيب الأوفـى بفضـل هـذا التشجيع المعنوي والمادي مـن الخلفـاء وأولـي الأمـر والثـراء، لاسيما خـلال الحقبة الواقعة بين الأعوام ٨٠٠ – ١٢٠٠م.

وهـذا الازدهـار شمل جميـع الـدول الإسـلامية مـن الشـرق في الشـام إلى الغرب في الأندلس، وكـان لمصـر الإسـلامية النصـيب الأكـبر في هـذا

التقدم الحضاري، فقد أعطت لدنيا العلوم الطبية الكثير، واعتبرت أحد ينابيع الفكر العربي.. فقد أعطت ما لم تعطه الولايات الإسلامية الأخرى حضارة وعلمًا وفنًّا وفكرًا وابتكارًا، فبعد أن من الله عليها بالفتح الإسلامي سنة ٢١هـ في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، التقت حضارة العرب القادمين من شبه الجزيرة العربية بحضارة الفراعنة التي تسلمها أبناء النيل، وقد عكس المسلمون ضوء الشمس الغاربة للحضارات الفرعونية واليونانية، وكان لهم فضل الحفاظ على العلوم الطبية؛ لأن الرومان لم يحسنوا القيام على هذا التراث، بينما العرب المسلمون تسلموه وأتقنوه وأبدعوا فيه وأضافوا إليه.

كان هذا الالتقاء الحضاري نتيجة مباشرة في دفع عجلة التقدم في شتى ميادين العلوم والمعرفة والصناعات والنظم الإدارية، كما صاحب الفتوح الإسلامية إنشاء المدارس، ومن أروع مظاهر الحضارة الإسلامية مدارس الطب، فمنذ قيام الدولة الإسلامية كانت المساجد معاهد عامة لتعليم الشريعة فضلاً عن أنها دور للعبادة، وكان أول معهد هو الذي أنشأه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في مسجد المدينة، بعد هجرته في السنة الأولى.

وبمرور الزمن أصبحت المساجد كلها جامعات إسلامية، وصار اسم المسجد "جامع"، واليوم نحن نسمي مؤسستنا العلمية الكبيرة الشاملة بمؤنث "جامع" أي "جامعة"، وأصبح يدرس فيها مختلف علوم الدنيا والدين .

واشتهر عمر بن منصور البهابري، ومحمد بن عبد الله المصري، بتدريس الطب في الجامع الطولوني الذي أنشاه أحمد بن طولون، مؤسس الدولة الطولونية في مصر في خلال القرن الثالث الهجري، كما اشتهر عبد اللطيف البغدادي الذي كان يدرس الطب في الجامع الأزهر (وقد أنشأ في زمن المعز لدين الله الفاطمي، مؤسس الدولة الفاطمية في مصر، خلال القرن الرابع الهجري).

كما أُنشئت بيوت الحكمة (أي خزائن الكتب) لجمع الكتب من مختلف العلوم لحفظها وترجمتها، وكانت أول دار حكمة هي دار الحكمة القياسية، التي أنشئت في زمن هارون الرشيد (القرن الثاني الهجري)، وجمع له البرامكة كتب الهند القيمة، وكتب فارس، واليونان، ونشطت حركة الترجمة، وفي عصر المأمون في أول القرن الثالث الهجري، فأصبحت دار الحكمة أكاديمية للبحث العلمي في مختلف العلوم، وخصوصًا العلوم الطبية، وأضاف العرب علومهم إلى ما ترجموه من علوم الأمم الأخرى.

ولما انتشرت العلوم وازدادت المؤلفات، وبلغ شغف الناس بالعلوم مبلغًا كبيرًا لم تعد دور الحكمة تفي بالغرض، فأنشئت دور العلوم لتلقى فيها المحاضرات، وأولها دار علم الموصلي (في القرن الثالث الهجري).

ثم ظهرت المدارس التي أنشئت عن طريق الأساتذة والأثرياء، وابتدأت بدار يجتمع فيها الأستاذ مع طلابه، وأقدم مدرسة هي مدرسة أبي بكر بن فورك الأصبهاني (القرن الخامس الهجري) في نيسابور،

وكانت تدرس فيها مختلف العلوم، ثم أصبحت تلك المدارس "حكومية"، وأول مدرسة حكومية هي المدرسة النظامية التي أنشأها نظام الملك (في القرن الخامس في بغداد وخراسان).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن العرب المسلمين هم أول من جعل التدريس من واجبات الدولة، وأول من عرفوا تأميم الطب والعلاج.

ويعد الرازي واحدًا من أشهر الأطباء المسلمين، فقد ألف في القرن العاشر الهجري أكثر من ثلاثمائة كتاب في الطب، كما وضع موسوعة طبية كاملة، واشتهر كذلك الطبيب المسلم ابن سينا، حتى أصبح كتابه "القانون في الطب" واحدًا من أهم المراجع الدراسية في المدارس الطبية خلال العصور الوسطى، واشتهر طبيب مسلم آخر في قرطبة وهو الزهراوي، الذي كتب في القرن العاشر كتابًا يستعرض فيه بالتفصيل كل المعارف الطبية في زمنه، كما ألف كتابًا مصورًا في الجراحة يعتبر الأول من نوعه في تاريخ الطب، وضمنه صورًا للأدوات التي تستخدم في علوم الجراحة.

ومن أمثلة دور العلم الطبية (دار ابن سينا)، فكان يجتمع فيها طلبة العلم، منهم من يقرأ في كتاب القانون، وآخر يقرأ في طرق الشفاء، وكان التدريس يتم ليلاً لعدم وجود فراغ خلال النهار بسبب خدمة السلطان والأمراء، ومن أهم المدارس الطبية أيضًا المدرسة الدخوارية بالشام، التي أنشأها أبو محمد بن علي بن حامد المعروف بالدخوار، وكان كحالاً (أي طبيبًا للعيون)، وتتلمذ على يديه كثير من أطباء دمشق، وكان أستاذًا ببيمارستان النوري الكبير، ثم بعد وفاته أوقفت

داره وجعلت مدرسة للطب، وكذلك المدرسة الدينسرية التي أنشأها عماد الدين الدينسري، ولكن دور العلم والمدارس الطبية لم تف بالغرض المطلوب؛ لأن الطب من العلوم التجريبية التي لا تصلح لها هذه المعاهد، فكان لابد من الدراسة العملية، ولذلك ظلت البيمارستانات هي كليات الطب المفضلة لتدريس المقررات للطالب، حيث إنها مكان تتوافر فيه الحالات المرضية وطرق العلاج.

والبيمارستان هي كلمة فارسية تتكون من شقين "بيمار" بمعنى المرض، و"ستان" بمعنى مكان، أي أن معناها مجتمعة "مكان المرض" ثم حورت في العصور الحديثة إلى كلمة مارستان، أصبحت لفترة طويلة تطلق على دور العلاج العقلي، حتى صارت التعبير العامي لهذا النوع من المستشفيات.

بذلك أنشئت المدارس الطبية العلمية، أو البيمارستانات التعليمية، وأهمها البيمارستان المقتدري في القرن الرابع الهجري في بغداد، وقد هدمه المغول، والبيمارستان النوري الكبير في دمشق (في القرن السادس الهجري) ، والبيمارستان العضدي في بغداد، والمنصوري بالقاهرة، الذي أنشأه المنصور سيف الدين قلاوون، (في القرن السابع الهجري)، وكان يشرف على البيمارستان ويدرس الطب فيه علماء شهد لهم التاريخ؛ ففي البيمارستان العضدي كان ابن بطلان، وابن التلميذ، وسنان بن قرة ، وفي المقتدري كان الواسطي. وفي النوري: ابن الدخوار، وابن النفيس، وابن أبي أصيبعة.

أمـا بيمارسـتان قـلاوون في القـاهرة فكـان أعظـم مستشـفى، وكلية طبية في تاريخ مصر خلال العصور الوسطى، وكـان يشـرف علـى رئاسته كبير أطباء، وهـو مـا يقابل اليـوم عنـدنا "عميـد كليـة الطـب"، وكـان يتم اختيـاره مـن كبـار الأطبـاء، وأحسـنهم سمعة وعلمًا، وكـان الإشراف على البيمارستان يعتبر من وظـائف الدولـة المهمـة ولرئيسـه حق مقابلـة السـلطان في أي وقـت، كمـا كـان للبيمارسـتان قسـمان: قسـم للرجـال، وآخـر للنسـاء، وكـل قسـم مـن الأقسـام الداخليـة يشـمل تخصصـات عـدة مثـل: طـب العيـون – الجراحـة – الإسـهال والحمـى – الأمراض العقلية والنفسية...إلخ.

كما كان قسم خارجي يتردد عليـه حوالي ٤٠٠٠ مـريض يوميًا يصـرف لهـم أصنـاف جيـدة مـن العـلاج، وكـان كـل قسـم يشـرف عليـه رئيس، وكـان لـرئيس الأطبـاء ورؤسـاء الفـروع فقـط الإذن بمزاولـة فنـون الطـب لمـن يرونـه صـالحاً مـن الطـلاب الدارسـين بالبيمارسـتان، وكـان يعاون المدرسين أو الأسـاتذة طوائـف المعيـدين، فنظـام المعيـدين هـو أصـلاً مـن ابتكـار التعلـيم الإسـلامي، وكـان للمعبـد واجبـات منهـا مـا ذكـره القلقشـندي (إذا ألقـى المـدرس الـدرس وانصـرف أعـاد الطلبـة مـا ألقـاه المدرس ليفهموه ويحسنوه).

كـان الالتحاق بالمدرسة الطبيـة أو البيمارسـتان سـهلاً، إذ يـذهب الطالب إلى حيث يجلس الأستاذ، ويسـتمع إليـه، والطالـب حـر في اختيـار مقررات الدراسة، بل ودراسة ما يرغـب فيـه وحريـة التنقـل مـن أسـتاذ إلى آخر، حتى تكون الدراسة على هواه، ولا تفرض عليـه في هيئـة بـرامج أو

مقررات إجبارية، ولم يكن الأمر فوضى كما قد يتبادر إلى الذهن، ولكن كانت هناك كتب أساسية يجب أن يدرسها الطالب، ولا يمكنه الحصول على إجازته إذا لم يتقن هذه الكتب.

ولعل الكثيرين يعلمون أن هذا النظام انتهى من عندنا نحن مبدعيه، وانتقل إلى الدول المتقدمة على رأسها الولايات المتحدة وأوروبا، ومازال قائمًا ويطبق لديهم حتى اليوم، فالطالب الذي يدرس دراسات عليا أو عادية يختار أستاذه والمقررات أو البرامج التي سيدرسها بنفسه وبحرية كاملة، ولا تفرض عليه أو يفرض عليه أستاذه أو مشرفيه. ولكن من يعترف اليوم بهذا الإبداع العظيم للعرب، وفضل الحضارة الإسلامية على العلوم وطرق المناهج والتدريس؟

وتمر ستة قرون كاملة بعد هذا الإبداع الإسلامي، ونجد في عام ١٥٣٧م طبيبًا بلجيكيًا، بل عالمًا من علماء جامعة لوفان، هو أندريه فيزالوس، يترجم الكتاب التاسع من كتب الرازي إلى اللغات الأوروبية، وما لبث فيزالوس أن عين أستاذًا للتشريح في جامعة بادوا، وفي عهده أدخلت كلية الطب في جامعة بادوا الأساليب الإسلامية الجديدة في ممارسة الطب، التي ما لبثت أن انتشرت في سائر أوروبا وأسهمت إسهامًا كبيرًا في تقدم الطب في أوروبا.

الوحدة والتوحيد أساس بناء الحضارة الإسلامية

تثور في كثير من بلاد المسلمين نعرات عنصرية، تحاول تهميش الأخوة الإسلامية، وتذويب التلاحم الجنسي الذي صهره الإسلام في

بوتقة "الأخوة"، وفتح به العالم من خلال كل الأجناس الإسلامية صانعة الحضارة الإسلامية، عربية أو تركية، أو كردية أو بربرية!!

وفي بلاد الشمال الإفريقي (والأندلسي سابقًا) وجدت ومازالت محاولات تدميرية للإيقاع بين عنصري العرب والبربر الذين يرجعان في الحقيقة إلى أصل عربي واحد، وقد التحما معًا في فتح الأندلس ونشر الإسلام في العالم.

ومن البديهي أن العنصر البربري بكل خلفيته الثقافية يمثل واحدًا من أبرز المكونات الثقافية للمغرب العربي الإسلامي - ومن العبث بل من الأنانية القومية - إنكار دوره الحضاري الأساسي عبر عدد متطاول من القرون!!

على أنه لا يمكن – مع وجود هذا العنصر – إهمال المكونات الثقافية العربية التي استقرت على امتداد المغرب منذ الفتح الإسلامي، ولا سيما تأثير الدولتين الكبيرتين: بني رستم في تيهارت، والفاطميين في المهدية، وهما دولتان قامتا على التوحيد بين البربر والعرب في سياق واحد!!

وهذا لا يعني إهمال شأن الجهد الذي بذله البربر أنفسهم في تعلم العربية وعلوم الإسلام، حتى إننا لنجد القرن الرابع الهجري لم يكد يبزغ حتى صار كثير من البرابرة يزاحمون العرب في علوم لغة "الضاد" وأصبح علماء البربر يناظرون فقهاء العرب في القواعد الأصولية والفروع الفقهية وقضايا علم الكلام.

لقد استطاع الطابع العربي أن يغلب على الثقافة منذ مطلع القرن الرابع الهجري، وقد ساعد على ذلك أن الثقافة العربية جزء من الإسلام الذي هو عقيدة الأمة، وأن تاريخ الأمة منذ ثلاثة قرون هو تاريخ هذه الثقافة، وأن المغرب العربي محاط من كل أطرافه بثقافات عربية، سواء من ناحية الشمال حيث (الأندلس الإسلامية)، أو من الشرق حيث منابع الثقافة الإسلامية.. مما يجعلنا نطمئن إلى القول بأن الثقافة العربية الإسلامية قد نجحت في أن تكون الثقافة "الأم" والأولى.. منذ القرن الرابع الهجري، ونجحت في أن تكون مناط عناية الدول البربرية، على اختلاف منازعها واتجاهاتها السياسية الرسمية.

ولقد حظيت العربية باحترام البربر – أيما احترام – على وجه العموم، وقد اعتبروها لسان الأدب ولغة العلم وعنوان الثقافة، فانبلج بالتالي في القرنين الخامس والسادس الهجريين "عصر جديد أصبحت فيه اللغة العربية ربة المنزل، وصاحبة الأمر والنهي على القرائح والعقول".

وعند منتصف القرن الخامس الهجري حدث ما هو معروف من زحف القبائل العربية على المغرب العربي، ومهما يكن من الآثار السلبية التي خلفتها هذه القبائل في الحياة السياسية والاقتصادية والعمرانية (بخاصة) في المغرب العربي، فإنها كانت من الناحية الثقافية أكبر العوامل المؤثرة في تعريب الثقافة المغربية.

فقد أثرت لغة التخاطب لقبائل بني هلال وبني سليم في اللسان البربري، الذي كان طاغيًا على اللسان العربي في الأرياف، وفي المدن

أيضًا ، وسارت عملية الاستعراب تبعًا لعملية المزج والاحتكاك في الحياة العملية اليومية.

وقد برز بهذا المظهر الحضاري دور جديد في الآداب المغربية يسميه أحد المؤرخين المعاصرين بـ(الدور المدرسي)، وهو دور تم وضع حجره الأساس في القرن الخامس الهجري، وقد ظل هذا الاتجاه يختمر في القرن السادس الهجري، وهو دور يمتاز بأنه آخر الأدوار المدرسية الأخرى، التي اختمرت في الذهنية المغربية، ولهذا فقد جاء "خلاصة للأدب العربي وزبدة للعقول".

ويبدو أنه بعد هذا الدور بدأت (الجزائر) تدخل في عداد الدول المعربة فعلاً، وقد سبقتها بقليل من السنوات (تونس)، أما المغرب الأقصى فقد تأخر عنهما تأخرًا نسبيًا يمثل خلافًا في الدرجة، لا في المظهر الحضاري العام!!

ومن عناصر التكوين الثقافي التي لا يمكن تجاهل تأثيرها في هذا الطور، زحف مذهب "مالك بن أنس" بدءًا من التأثير الذي أحدثته "مدرسة القيروان" التونسية، ومرورًا بالقسم الغربي في العالم الإسلامي كله، وهو القسم الذي انتظم فيه الأندلس وبلدان المغرب العربي، وعبورًا إلى القارة الإفريقية حيث لا يزال مذهب مالك هو المذهب الغالب في هذه البلاد.

والجدير بالذكر أن احتكاك المغرب بالأندلس وهجرة بعض الأندلسيين والأفارقة والصقليين وغيرهم إليه، وإسهام هؤلاء في الحركة الثقافية المغربية، بما حملوه من علوم وآداب.

كل هذه العناصر وربما غيرها، قد كونت الملامح الأساسية للشخصية الثقافية المغربية، وساعدت على إبرازها في صورة حضارية خاصة ذات إطار خاص، كما أن هذه العناصر في الوقت نفسه قد ساعدت على رقي الثقافة المغربية وازدهارها عامة.

وقد انتشرت في هذا العصر ظاهرة التنافس الثقافي، وكان السباق قائمًا بين بلدان المشرق والمغرب والأندلس وعواصمها المختلفة المهدية وبجاية وفاس، وتلمسان، وسبتة، وبغداد والقاهرة والمدينة المنورة، ومكة، وغيرها.

وقد برزت كل مدينة من هذه المدن بلون خاص من العلوم أو الآداب غلب عليها، واشتهرت به.

فالمهدية عاصمة البحوث الكيماوية، وصقلية عاصمة الترجمة والنقل للعلوم العربية إلى اللاتينية، وبجاية عاصمة الرياضيات (ومن بجاية الجزائرية هذه أخذ الأوروبيون الأرقام العربية والجبر والمقابلة وهندسة أوقليدس)، وهكذا الأمر في كل عاصمة إسلامية عربية.

وقد ساعد على هذا التنافس وعطائه الحضاري، ما كان يلتزم به الحكام من رعاية للملتصقين بهم من العلماء والأدباء والشعراء.

وعلى سبيل المثال، فإن حكام المغرب الأوسط (الجزائر) خلال القرن الخامس والسادس للهجرة كانوا يرعون العلماء والشعراء، ويغرونهم بالقدوم عليهم، ويجودون عليهم بالعطاء جودًا حاتميًا، وكان أبرز حكام الجزائر على الإطلاق خلال القرن الخامس الهجري "الناصر

بن علناس الحمادي" أطول الملوك باعًا في هذا المضمار، فقد كان يؤمه الأدباء، ويقصده الشعراء، فيغدق صلاته عليهم.

وكان الأمير "المنصور بن الناصر بن علناس" الذي خلف أباه الناصر على حكم الجزائر، يكتب ويقول الشعر، ويشجع الأدباء والشعراء.

وكانت حركة الانتقال المتاحة بين العواصم الإسلامية (دون جوازات سفر أو تأشيرات دخول وخروج)، كانت هذه الحركة الانتقالية التي غلب عليها طابع البعثات والرحلات العلمية، من أبرز العوامل في إذكاء روح النشاط الثقافي.

وهي ظاهرة عامة في العالم الإسلامي كله خلال هذه العصور بدرجات متفاوتة بين شعوب وحكومات هذا العالم، ولربما كانت هذه الظاهرة أقوى في عالمي المغرب والأندلس عنها في المشرق، نظرًا لشعور أبناء المشرق بأنهم المصدر والأصل الذي يجب أن تشد إليه الرحال ويسعى إليه، وأيضًا لشعور المغاربة بمكانة إخوانهم (المشارقة) في الحضارة الإسلامية.

لقد كانت حدود الأقاليم غير ذات أهمية وهي لم تمثل حاجزًا أو فاصلاً بين العلماء والأدباء والكتاب والشعراء، بل كانت الأفكار في العالم الإسلامي متصلة كما تعكس تقاربًا ثقافيا يعتبر خصيصة كبرى من خصائص الحضارة الإسلامية في عصور الازدهار.

وفي الموسوعات العلمية الكبرى لهذه القرون تأكيد واضح لبروز هذه الظاهرة ودورها الإيجابي في خلق وحدة فكرية في العالم الإسلامي

كله، فابن بسام يفرد القسم الرابع من موسوعته "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"(القسم الرابع من المجلد الأول)، لمن هاجر إلى الجزيرة "أي الأندلس" من الآفاق وطرأ عليها من شعراء الشام والعراق، ويشتمل هذا القسم على تراجم لهؤلاء الرحالة الشعراء في القرن الخامس الهجري، وحتى وفاة ابن بسام سنة ٥٤٢هـ قريبًا من منتصف القرن السادس الهجري.

والمقري صاحب موسوعة "نفح الطيب" يورد لنا نحوًا من مائتين وخمسين ترجمة لمن رحلوا عن الأندلس إلى المشرق من العلماء والأدباء والفقهاء، ويورد لنا أيضًا قريبًا من خمس وسبعين ترجمة لمن رحلوا من المشرق إلى الأندلس.

وفي كتاب "الصلة" لأبي القاسم خلف بن عبد الملك الشهير بـ" ابن بشكوال" المتوفى سنة ٥٧٨هـ، نلحظ الظاهرة نفسها، فأغلبية المترجم لهم رحلوا إلى المشرق، وكثير من المشارقة زاروا الأندلس، وقد ألحقهم ابن بشكوال بقائمته التي أطلق عليها اسم "الغرباء"!!

وفي "التكملة" لابن الأبار، وفي "وفيات الأعيان" لابن خلكان، و"فوات الوفيات" للصفدي، وفي "جذوة المقتبس" للحميدي، وفي غيرها من المصادر، نستطيع التأكد من هذه الظاهرة على نحو واضح.

ويذكر "ناصر خسرو" أنه رأى سنة ٤٤١هـ ١٠٤٩م، وهو بمصر، بعثة للبحث عن الآثار الفرعونية (جماعات من المطالبين)، قادته من الشام والمغرب.

كما أن المشاهير كانوا يتبوأون مركزهم الثقافي على امتداد العالم الإسلامي كله، و"ناصر خسرو" يذكر لنا أن أفاضل الشام والمغرب والعراق يقرون بأن "أبا العلاء المعري" أديب عصرهم بلا منازع.

وحين يورد لنا "المقري التلمساني" حياة الأزدي الحميدي صاحب "جذوة المقتبس" المذكور آنفاً، يخيل إلينا أننا أمام مواطن عالمي منوع غريب؛ فقد عاش وطلب العلم في كل من الأندلس ومصر ودمشق ومكة المكرمة وواسط وبغداد، وغيرها!!

فنحن بإيجاز شديد أمام ظاهرة يمكن أن نسميها بـ(الوحدة الحضارية) حتى وإن كان ثمة تفكك سياسي منتشر.

وهذه الوحدة الحضارية صهرت المغرب العربي في بوتقتها ولم تلبث أن جعلت انتماءه للحضارة الإسلامية انتماء وجود وكيان ومصير.

وفي ضوء هذا الذي ذكرناه بإيجاز تبدو محاولات الفصل بين العربي والبربر، وهي كذلك بين كل الأجناس الإسلامية في الحقيقة. عملية فصل بين أجزاء جسد واحد، وحضارة إسلامية تقوم في بنيتها الأساسية على الوحدة والتوحيد.

تاريخ مشرق للعلوم الصيدلية في النهضة الإسلامية

ظلت المعارف الصيدلية، والأعمال الصيدلية قروناً عديدة إلى ما قبل النهضة الإسلامية، أشبه بما نراه الآن من "أعمال العطارة، وخبرات العطارين" إلى أن ظهر العلماء في عصور النهضة الإسلامية، فقاموا بالدراسات المنهجية، وأجروا التجارب العلمية، واستعملوا الأجهزة العلمية، وتوصلوا إلى الاكتشافات القائمة على البحث والتجربة، وبهذا

أصبحت (الصيدلة) علماً له كل مقومات العلم: الملاحظة، والبحث، والتجربة.

النهضة الصيدلية وعلماء الصيدلة:

وفيما يلي نعرض بعض مظاهر النهضة الصيدلية، ونذكر بعض مشاهير العلماء الذين شاركوا في هذا الجانب من النهضة الإسلامية:

أولا :

لقد تقدم علم الكيمياء تقدماً عظيماً، وذلك نتيجة لمجهودات العالم الشهير (جابر بن حيان) الذي يعتبر من أعظم علماء العالم في جميع العصور، ولقد عرف العلماء قدره فسموا "علم الكيمياء" (علم جابر).

وكان (جابر بن حيان) أول من حضّر: حامض الكبريتيك، وحامض النيتريك، وكربونات الصودا، وكربونات البوتاسيوم، وماء الذهب. وأصبح لهذه الكيماويات أهمية عظمى في العصور الحديثة، بل تكاد تكون من أسس حضارة القرن التاسع عشر والعشرين في الكيمياء، والصيدلة، والزراعة، والصناعة.

وهو أول عالم كيميائي استعمل الموازين الحساسة في التجارب الكيميائية.

ولقد ابتدع طرقاً أفادت كثيراً في تحضير العقاقير وتنقيتها وذلك في عمليات (البلورة، والترشيح، والتقطير، والتصعيد) وغيرها من الأعمال الهامة الكيميائية والصيدلية.

وكان (جابر بن حيان) حريصاً على إبراز أهمية التجارب، واتباع المنهج التجريبي، ومن أقواله المأثورة: "إن من واجب المشتغل في الكيمياء، العمل وإجراء التجارب، وإن المعرفة لا تحصل إلا بها" وبهذا يكون (جابر بن حيان) ومن بعده (مسلمة بن أحمد المجريطي) قد سبقا علماء الغرب بعدة قرون في إخضاع العلم للتجربة، ووضع أسس "المنهج العلمي" الذي يقوم على التجربة.

وألف (جابر بن حيان) العديد من الكتب في الكيمياء والصيدلة منها كتاب (الموازين) وكتاب (سر الأسرار) وكتاب (الخواص) وكتاب (السموم ودفع مضارها) ولقد ترجمت معظم كتبه إلى اللغات الأوربية، وظلت مرجعاً في جامعات أوربا لعدة قرون.

ثانيا:

ارتقت العلوم الصيدلية والطبية والكيميائية بعد ذلك درجات أخرى على يدي العالم الشهير (أبو بكر الرازي) الذي برع في الطب والصيدلة والكيمياء، ومن مؤلفاته كتاب (المنصوري) الذي أهداه إلى المنصور أمير خراسان، والذي ترجمه إلى اللاتنية فيما بعد (جيرار الكريموني) وظلت تدرس الأجزاء الكيميائية .. منه بجامعات أوربا، حتى القران السادس عشر.

الطب والكيمياء، وكان يدرس أيضاً في جامعات أوربا، بل إنه كان أحد الكتب التسعة التي كانت تدرس بكلية طب باريس.

وكان مؤلفه (الجدري والحصبة) دراسة علمية رائعة، وهي الدراسة الأولى التي استطاعت أن تفرق بين تشخيص هذين المرضين، وحتى

تعـرف قيمــة الـكتــاب الطبيــة ، فقــد أعيــد طبعــه أربعــين مــرة باللغــة الإنكليزية بين ١٤٩٤ ، سنة١٨٦٦ ، وهو من أوائل الكتب التي أخرجتها المطابع الأولى في العالم.

وهو الذي اخترع خيوط الجراحة المصنوعة من جلد الحيوان.

كما أنـه قـدم العديـد المبتكـر مـن الأدويـة التي تعـالج أمـراض العيـون، والصدر والأمعاء والمجاري البولية.

ثالثاً:

خضعت الأدوية والعلاجات لدراسات مستفيضة على أيدي علماء الأمة الإسلامية في عصور النهضة الإسلامية ، وكان من أبرز العاملين في هذا الميدان الشهير (ابن سينا) الذي يعتبر من أعظم العلماء إلى عصرنا هذا ، وكتابه (القانون) من أشهر المؤلفات الطبية التي سجلها التاريخ، وظلت هذه الموسوعة مرجعاً للطب والصيدلة في كثير من بلاد العالم المتحضر، حتى أوائل القرن الثامن عشر ، ولقد بدأت كتبه تترجم منذ أوائل القرن الثاني عشر ، وذلك بعض دارساته أساساً لبرامج التعليم الطبي والصيدلي في إسبانيا وفرنسا وإيطاليا حتى النصف الأول من القرن الثامن عشر.

وقام (ابن البيطار) وهو أكبر علماء النبات من العرب، بدراسات موسعة على النباتات الطبية ، وقام بإجراء التجارب عليها.

رابعاً:

مهد علماء الأمة الإسلامية للصناعات الصيدلية ، نتيجة ماقاموا به من دراسات في (فن التجهيز الدوائي).

ووصف (أبو مروان بن زهر) "قالبا" توضع فيه المساحيق، لتخرج أقراصاً سهلة التناول، كما قام بدراسات لحفظ العقاقير فكان من أوائل الباحثين في هذا الحقل..

(وبعد) .. فهذا عرض موجز لجانب من جوانب النهضة الإسلامية التي عاشها المسلمون، لعدة قرون، وذلك عندما تأصلت العقيدة في نفوسهم ، ولانت الأسباب لعزائمهم ..

فعلى أثر ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، ظهرت أمة مسلمة، تولى أمرها: سيد الرسل وخاتم الأنبياء والمرسلين (محمد) صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، وفي أقل من ٥٠ عاماً كانت الأمة الإسلامية من الهند وفارس شرقاً إلى المحيط الأطلسي وشمال إسبانيا غرباً، وأصبحت المدينة المنورة والكوفة ودمشق وبغداد والبصرة وسمرقند والقيروان والقاهرة وغرناطة وقرطبة وطليطلة مراكز الحضارة لهذه الأمة الإسلامية، وانضمت إلى هذه العواصم فيما بعد عواصم أخرى إسلامية: كالأستانة والقسطنطينية .

و بلغ المسلمون من المدنية والتقدم والحضارة درجة عظيمة لم يبلغها شعب من شعوب الأرض في مثل هذه الفترة القصيرة. كما امتدت حضارتهم عدة قرون وأضاءت كل أرجاء المعمورة، وكانت النهضة العلمية التي بلغتها الأمة الإسلامية الأساس الذي قامت عليه النهضة الحديثة، ولو أنصف المؤرخون لقالوا: بأن النهضة الحديثة بدأت منذ النهضة الإسلامية واستمرت في تطور متصل بحيث يجب اعتبار النهضة

الإسلامية والنهضة الأوربية جزءين متصلين للنهضة الحديثة المستمرة حتى يومنا هذا.

ولهذا فإن (قضية تصحيح تاريخ العلوم) ما تزال مطروحة على الفكر الإنساني عامة، والفكر الإسلامي خاصة ، ومن الواجب على رجال التاريخ الدفاع عن هذه القضية بما يتيح للحقائق التاريخية أن تظهر وتسود، وبما يتيح لتاريخ الحضارة الإسلامية أن يأخذ مكانته اللائقة بين تاريخ الحضارات..

(وختاماً) آمل أن يكون في الحديث عن الحضارة الإسلامية ما يحفز الهمم، ويشد العزائم، ويقضي على حالة اليأس والاستسلام ويدفع المسلمين جميعاً إلى العمل الجاد، الخالص لوجه الله الكريم، حتى تأخذ الأمة الإسلامية دورها في ركب الحضارة وحتى تصبح: أمة قائدة لا مقودة، ومبتكرة لا مقلدة .. والله ولي التوفيق..

(مجلة الجامعة الإسلامية رمضان ١٣٩٨ هـ)

تاريخنا... هل من الضروري إعادة كتابته ؟

بقلم د / قاسم عبده قاسم

التاريخ بمعناه الواسع ، نتاج لتراكم الفعل الإنساني على مر الزمن وهدف الدراسات التاريخية الحديثة ينصب على تحليل عناصر هذا التراكم ومكوناته ، سعيا إلى فهم الحاضر واستشراف آفاق المستقبل. ليس ثمة معنى للتعامل مع التاريخ بمفهوم الحكاية ومنطق السرد ، أو اعتبار المعلومات التاريخية ، حلية تزدان بها الرءوس الفارغة ، ويتم

التباهي بها في مجال السمر ، أو وسيلة يتمكن صاحبها من الفوز في مسابقات الصحف والتلفزيون فحسب.

ولم تكن هذه أبداً وظيفة التاريخ منذ بداية المعرفة التاريخية التي توسل بها الإنسان لمعرفة ذاته ، إذ إن المعرفة التاريخية والرغبة في معرفة الماضي تكاد ترقى إلى مستوى الغريزة لدى الإنسان ، على مستوى الجماعة ، وعلى مستوى الفرد على السواء ، فالتاريخ بمعناه الواسع ، هو قصة الإنسان في الكون ، وتفاعله مع الطبيعة على مر الزمان ، وهو في هذا يشبه نهراً يتدفق من المنبع إلى المصب ، من بداية الوجود الإنساني حتى اللحظة الراهنة ، يحمل كل تفاصيل رحلة الإنسان - التي لم تنته بعد – عبر الزمان.

ومن هنا يبدو السؤال المطروح سؤالاً ذا مشروعية علمية : هل هناك ضرورة لإعادة كتابة تاريخنا ؟ وربما يكون التحفظ الوحيد من جانبي أن السؤال ينبغي أن يكون : هل هناك ضرورة لإعادة قراءة تاريخنا ؟ إن إعادة قراءة تاريخنا – أي إعادة تفسيره – هي التي ينبغي أن تكون محلاً لهذا السؤال المهم في تصوري ..

وسأحاول في الصفحات والسطور التالية أن أبين الأسباب التي دعتني إلى اقتراح هذه الصيغة للسؤال ، ومن ناحية أخرى ، فإن السؤال يحمل دلالة ضمنية بأن التاريخ يتعلق بالحاضر أكثر مما يتعلق بالماضي ، فنحن نطرح السؤال بسبب الظروف التي تحيط بنا حاليا.

هذا المدخل يؤدي بنا بالضرورة إلى عدة أسئلة تتعلق بالبحث في التاريخ العربي كيف يمكن التعامل ؟ هل نعتبره قصة تحكي لنا عن

الماضي المجيد على نحو يدغدغ فينا مشاعر الزهو الكاذبة بإنجازات وانتصارات لم يكن لنا . نحن أبناء الحاضر العربي التعس – فضل في تحقيقها ؟

وهل نكتفي بقراءة هذا التاريخ من منطلق نفسي تعويضي يقول : (نحن كنا) في زمن نكاد نعجز فيه عن (أن نكون) ؟ !!

وهل يمكن للقراءة الجزئية المبتسرة لتاريخ كل دولة عربية أن تغني عن إعادة القراءة عن مفهوم الكل العربي ؟ أم أن هذه القراءة الجزئية تعبير وانعكاس لحالة التشردم والعجز العربي في مواجهة العدوان الصهيوني والأمريكي على جبهات عديدة ؟

وهل نستسلم لما تشيعه (القراءة الصهيونية) لتاريخنا وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية بالشكل الذي يخلط الحقائق التاريخية بالأوهام الأسطورية والغيبيات الدينية ؟

ويمكن الاسترسال في هذه الأسئلة وما تفرع عنها بالضرورة إلى ما لا نهاية ، بيد أننا يجب أن نتوقف قليلاً أمام حقيقة مهمة مؤداها أن التاريخ يحدث مرة واحدة ، وتتعدد المرات التي تتم فيها قراءته أو تفسيره ما دامت الجماعة الإنسانية بحاجة إلى تجديد وعيها بتاريخها ، أي وعيها بذاتها ، إذ إن الأحداث التاريخية هي المادة الخام التي يتناولها المؤرخ بمنهجه العلمي وأدواته البحثية ، لكي يفهمها ويحلل عناصرها المركبة..

أما ما نسميه (كتابة التاريخ) فهي في الواقع عملية تسجيل جزئية للأحداث التاريخية ، سواء كان هذا التسجيل قد تم في كتب

المؤرخين وحولياتهم ، أو في الوثائق بأنواعها المختلفة ، أو في النقوش والمسكوكات ، أو غيرها من المصادر التاريخية المعروفة ..

ولا يمكن لأحد أن يزعم أن كل ما حدث في التاريخ قد تم تسجيله بالفعل ، ومن ثم فإن مهمة المؤرخ ، أو الباحث في التاريخ ، أن يحاول استقراء مصادره بشهاداتها الجزئية لاسترداد صورة الحادث من ذمة الماضي ، وإعادة بنائها بكل الوسائل المنهجية أولاً ، ثم محاولة الفهم والتفسير ثانياً ، وعندما يصل البحث إلى نتيجة معينة يمكن استخدام حصاد البحث لخدمة أهداف الجماعة الإنسانية في الحاضر والمستقبل ، هذه العملية ثلاثية المراحل هي ما نسميه قراءة التاريخ أي تفسيره وليست كتابته..

ومن هنا يمكن أن نفهم السبب في أن العصور المختلفة تشهد (قراءات مختلفة) لتاريخ الجماعة الإنسانية ، قبيلة أو شعباً أو أمة ، ففي كل مرحلة تتم (قراءة) جديدة للتاريخ تسلط فيها الأضواء على جوانب معينة ، وعناصر محددة من التاريخ ، يمكن أن تساعد المجتمع على التعامل مع حاضره بشكل أكثر نجاحاً..

فقبل عصور الديمقراطية والاشتراكية مثلاً كان التركيز في قراءة التاريخ على دور القصر، ودور البطل ؛ ترسيخاً لفكرة الحكم الفردي ، ولكن ما حدث بعد ذلك ، لا سيما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ، وشيوع الأفكار الديمقراطية والاشتراكية ، أن بدأ البحث التاريخي يهتم بتسليط الضوء على التاريخ الاجتماعي ودور العمال

والفلاحين ، وتواريخ المدن ، وما إلى ذلك ؛ تكريساً لفكرة حق الشعوب في حكم نفسها بنفسها ..

وما حدث في العالم العربي أثناء فترة الستينيات وما بعدها ، حيث تم التركيز على جوانب بعينها من تاريخ مصر والمنطقة العربية تتعلق بالطبقة العاملة أو الفلاحين ، أو الطبقات الاجتماعية بشكل عام، فضلاً عن دراسة الأنشطة الشعبية والحركات الثورية – وهذا كله يمكن أن يكون مثالاً ثانياً على تعدد القراءات للتاريخ الذي يخص شعباً أو أمة من الأمم في فترات متعددة من تاريخها.

وإعادة قراءة التاريخ ليست تزويراً للتاريخ بأي حال من الأحوال ، وإنما هي تأتي في سياق الوظيفة الثقافية الاجتماعية للتاريخ ، باعتباره ممارسة فكرية في خدمة الحاضر ..

ومن المهم أن نشير في هذا الصدد إلى أن الجماعات الإنسانية لا يمكن أن تستمر في الاحتفاظ بأي ممارسة ثقافية أو اجتماعية ، ما لم تكن لها فائدة تعود على الجماعة بشكل إيجابي.

وبالتالي فإن عملية إعادة قراءة التاريخ تهدف إلى البحث عن العناصر التي ينبغي تسليط الضوء عليها لخدمة الحاضر ، واستشراف آفاق المستقبل ، وليس المقصود هنا أن قراءة التاريخ ـ أي تفسيره ـ يمكن أن تكون عملية تنبؤية ساذجة ، وإنما المقصود أن القراءة المعادة للتاريخ يمكن أن تسلط الضوء على عناصر بعينها تكون إلهاماً ، وحافزاً على الفعل التاريخي في الحاضر والمستقبل ، وبعبارة أخرى تجعل من المعرفة

التاريخية نوعاً من التاريخ الحافز الذي ينشط الفعل لدى الجماعة الإنسانية ..

وربما يتجسد هذا فيما فعله المؤرخون العرب أثناء فترة الحروب الصليبية ، عندما بدأت الكتابة عن تاريخ القدس ، وفضل الجهاد والمجاهدين ، وإعادة قراءة تاريخ السيرة النبوية والمغازي ، ثم ظهور نمط من الكتابة التاريخية يركز على سيرة السلطان المجاهد مثل سيرة صلاح الدين الأيوبي.

هذه القراءات المتعددة ، للتاريخ تشكل في حقيقة الأمر نظرات في مرآة الذات الحضارية للتعرف على القسمات والملامح الثقافية والحضارية التي يمكن أن تكون هادياً إلى طريق الفعل الحاضر ، وعملية إعادة القراءة التي تتكرر كل حين هي محاولات معادة ومتعددة لفهم الذات ، وهذا هو السبب في أن الشعوب تعيد قراءة تاريخها أكثر من مرة.

تفسير التاريخ :

ومن ناحية أخرى ، حرصت القوى الاستعمارية والغاصبة دائماً على إعادة قراءة تاريخ الشعوب التي أخضعتها ، بالشكل الذي يخدم أهدافها التسلطية ، ومن الأمور ذات الدلالة في هذا السياق أن الاحتلال النازي لفرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية قد حرص على تغيير كتب التاريخ في المدارس الفرنسية ، كما أن الصهاينة فعلوا الشيء نفسه بعد نجاحهم المؤقت في اغتصاب الأرض العربية في فلسطين ، لقد أعادوا

(قراءة) التاريخ العربي ، والتاريخ الفلسطيني خاصة ، بالشكل الذي يغيّب الدور العربي ..

ولكن هذه القراءة لم تكن تفسيراً للتاريخ من وجهة نظر صهيونية ، وإنما كانت تزويراً لتاريخ العرب والفلسطينيين والحضارة العربية الإسلامية بوجه عام ، من أجل تغييب دور الفلسطيني ، وتبرير سرقة الأرض بسرقة التاريخ والتراث ، كذلك فإن إصرار الإدارة الحاكمة في الولايات المتحدة الأمريكية الآن على تغيير المناهج الدراسية ، ومن بينها التاريخ بشكل خاص ، في إطار ما تسميه إصلاح العقل العربي يمكن أن يكشف لنا أهمية هذه العملية المتكررة لإعادة قراءة التاريخ.

وقد استخدم الصهاينة قراءتهم الخاصة لتاريخ المنطقة أداة في الصراع السياسي والعسكري والثقافي ضد العرب ، كما أن الأساطير التي تم اختلاقها وترويجها عن إسرائيل القديمة قد ساعدت على ترسيخ بعض الأوهام في أذهان اليهود وأبناء الغرب الأوربي والأمريكي عن العرب والمسلمين وفلسطين ، باعتبارها (حقائق تاريخية) تعطيهم حقاً في أرض لم تكن لهم يوماً.

وليس من قبيل المصادفة أن كراسي التاريخ في الجامعات ومراكز البحوث الدراسية الغربية ، والأمريكية منها بصفة خاصة ، ظلت تحت السيطرة شبه الكاملة للباحثين والمؤرخين اليهود حتى منتصف القرن العشرين على أقل تقدير ، وكان الحصاد المر لهذه السيطرة الصهيونية أن رسخت في أذهان أبناء الغرب صورة سلبية تماماً

للعرب ، ساعد عليها تراث قائم منذ عصر الحروب الصليبية ، يحمل صورة سلبية للعرب والمسلمين بوجه عام ..

ولم يكن الأمر مجرد دعاية سيئة يمكن علاجها بالمفاهيم الإعلامية السطحية ، كما يظن الجهابدة من أصحاب القرار ، وإنما كان قراءة التاريخ لخدمة الأهداف الصهيونية الآنية والمستقبلية ، ولأن هذه القراءة تمت بشكل منهجي ومدروس تنفيذاً لوصية "هرتزل" بإحداث أكبر قدر من الضجة حول القضية اليهودية (من خلال الفن والتاريخ) فإنها تركت أثارها السلبية حتى في أوساط المؤرخين العرب ، ومازلنا نعاني من هذه الآثار حتى الآن.

وكانت الظروف التاريخية الموضوعية مواتية تماماً لسيادة هذه القراءة الصهيونية في دوائر الغرب الأوربي والأمريكي ، وانتقال بعض انعكاساتها على أفكار ومفاهيم نفر من المؤرخين العرب (الحرفيين)..
حقيقة أن عدداً من المؤرخين العرب الفاهمين قد عملوا على (تعريب) الدراسة التاريخية منذ وقت مبكر ، وفي العقود الأولى من القرن العشرين ، لكن آذان أوربا وأمريكا كانت مفتوحة وراغبة في الاستماع إلى القراءة الصهيونية للتاريخ منذ القرن التاسع عشر ، ذلك أن الفترة التي نشط فيها المؤرخون العاملون في خدمة الحركة الصهيونية جاءت في أعقاب فترة نشط فيها المؤرخون الأوربيون والأمريكيون ، تحت مظلة الاستشراق لدراسة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، وتاريخ المسلمين والعرب ، انطلاقا من روح العداء للدولة العثمانية بسبب حروب المورة اليونانية التي تطوع فيها كثير من الأوربيين والأمريكيين

للقتال إلى جانب اليونانيين ضد الأتراك العثمانيين ، باعتبارهم أصحاب حضارة الغرب الكلاسيكية.

(وبالمناسبة كانت تلك هي الفترة التي ظهرت فيها موجة العداء للسامية ، والتي كانت موجهة ضد العرب والمسلمين واليهود ، ثم حولتها الدعاية الصهيونية إلى أداة ابتزاز لصالح الحركة الصهيونية).

والناظر في تراث هذه الفترة سيجد أن البحوث والدراسات التاريخية التي خرجت في هذه الفترة ، كانت في الغالب الأعم نوعاً من القراءة الانتقامية التي تحرض أبناء الغرب ضد المسلمين ، والعرب بشكل عام ، وكانت تلك فرصة ذهبية لم يتوان المؤرخون الصهاينة في استغلالها ، والسير على نهج مؤرخي الفترة الاستعمارية الأوربية في قراءة أو تفسير تاريخ الحضارة العربية الإسلامية.

ومن ناحية أخرى كانت الظروف التاريخية الموضوعية مواتية للقراءة الصهيونية لأن الدراسات التاريخية العربية الحديثة كانت لا تزال فرخاً من أفراخ الدراسة التاريخية الأوربية ، إذ كان رؤساء قسم التاريخ بالجامعة المصرية - أولى الجامعات العربية – من الأوربيين حتى سنة ١٩٣٦م وكان طبيعياً أن تسود المفاهيم التاريخية من وجهة نظر المؤرخين الأوربيين في الدراسات التاريخية العربية الناشئة ، وكانت النتيجة الحتمية أننا صرنا نقرأ التاريخ العربي بعيون أوربية وأمريكية معادية ، أو منحازة في أحسن الأحوال.

هذه الحقيقة التي نعرفها هي التي استوجبت طرح السؤال حول ضرورة إعادة قراءة تاريخنا أو إعادة تفسيره من منظور عربي.

تعريب الدراسات التاريخية :

وربما يكون من المناسب أن نحاول النظر إلى المشهد الحالي في مجال الفكر التاريخي العربي قبل الخوض في تفاصيل الإجابة عن السؤال الذي يشي بأن ثمة أزمة تكمن وراء السؤال ، فقد مر البحث التاريخي العربي ، بتطورات كثيرة منذ بدأ الأجانب والدراسات التاريخية في جامعة القاهرة قبل ما يزيد على ثلاثة أرباع القرن ، فقد قام عدد من المؤرخين المصريين والعرب الرواد بتعريب الدراسة التاريخية ، وتخرجت أعداد كبيرة من الباحثين العرب لم يلبثوا أن أسسوا الأقسام الأكاديمية في الجامعات العربية ، التي توالت في الظهور في شتى أرجاء الوطن العربي ، وتكاثرت الدراسات والبحوث التي حققت قدراً متوازناً من تطور الفكر التاريخي العربي.

وقد أدت هذه الزيادة الكمية إلى تغير نوعي وكيفي في مجال الدراسات العربية حقاً ، ولكن روح التفرق وعدم التنسيق وغياب مشروع عربي متكامل لإصدار الكتب والموسوعات التي تحمل القراءة العربية للتاريخ ، حالت دون الإفادة الكاملة من هذه الزيادة الكمية والتغير النوعي النسبي.

والمنطقة العربية حافلة بأقسام التاريخ ، كما أن أعداداً متزايدة من الجمعيات المهتمة بالدراسات والبحوث التاريخية قد نبتت على أرض الواقع الأكاديمي العربي ، وهذه نقطة إيجابية يجب أن نضعها في الحسبان ، ومن ناحية أخرى فإن عملية تعريب الدراسات التاريخية في العالم العربي تمت أحياناً بنجاح كبير في بعض الفروع ، وبنجاح جزئي

في فروع أخرى ، على حين بقيت فروع قليلة أسيرة تماماً للمفاهيم والمصطلحات والمنظور الأوربي – الأمريكي..

وهذه نقطة إيجابية ثانية كذلك ، فإن عدد المؤرخين العرب الفاهمين لحقيقة الوظيفة الثقافية الاجتماعية للدراسة التاريخية يزداد بشكل مطرد ، وهذه نقطة إيجابية ثالثة ، فضلاً عن أن البحث والدراسات التاريخية التي قام بها المؤرخون العرب قد نجحت إلى حد ما في إحداث شرخ في الصورة التي رسمتها القراءة الصهيونية الاستشراقية لتاريخ العرب والحضارة العربية ، وهذه نقطة إيجابية رابعة ، والأهم من هذا كله أن عدداً متزايداً من المؤرخين المسلمين والعرب قد نجحوا في كسر الاحتكار اليهودي الصهيوني لدراسة الحضارة العربية الإسلامية في الجامعات الأوربية والأمريكية ، وهذه نقطة إيجابية خامسة.

هذه النقاط الإيجابية في المشهد ، وغيرها لا تنفي وجود النقاط السلبية المتمثلة في سيادة المفهوم الأوربي في تقسيم العصور التاريخية حتى الآن ، وفي تسلط المصطلحات الأوربية التي تخدم القراءة الأوروبية التي تصطدم بالضرورة مع القراءة العربية للتاريخ العربي ، فضلاً عن تخلف وسائل أعداد الباحثين والمؤرخين العرب ، وضآلة الموارد المالية المخصصة لتعليمهم ..

ومن ناحية أخرى ، فإن الخصومة القائمة بين معظم الحكام العرب والبحث العلمي وأهله ، قد جعلت مسألة البحث العلمي مسألة مظهرية شكلية في كثير من الأحيان ، ولم يكن البحث التاريخي استثناء في ذلك بطبيعة الحال ، انظر إلى ميزانيات البحث العلمي في

العالم العربي ، وقارنها بميزانية البحث العلمي في دولة الكيان الصهيوني مثلا ..ومثلما يفتقر العرب حالياً إلى التنسيق في كثير من أمور حياتهم على المستويات السياسية والاقتصادية والعسكرية ، وبالشكل الذي جعلهم يتوارون في الركن المظلم من العالم، غير أنهم لا يزالون أسرى التواريخ القطرية والمحلية التي تعكس واقعهم السياسي المفكك ، وحال التشرذم التي يعانون منها من جهة وتكرسه من جهة أخرى.

ومن هنا فإن الإجابة عن السؤال المطروح : هل هناك ضرورة لإعادة كتابة تاريخنا ؟ تكون بالإيجاب حتماً إذ إن ما تم إنجازه قد تحقق بجهود فردية في غالب الأحوال ، ولم تكن تساند هذه المبادرات الفردية جهود مؤسسية عامة في كثير من الأحيان ، وهو ما أدى بالضرورة إلى عدم توافر الشروط اللازمة لوجود (قراءة عربية للتاريخ العربي) حتى الآن ..

صحيح أن الفترة التي تمتد من العقود الأولى من القرن العشرين حتى الآن قد شهدت تطوراً كمياً كبيراً ، بيد أن هذا التطور الكمي لم يكن يوازيه تطور كيفي مناسب ، وهو ما يعني أنه لا توجد حتى الآن مدارس عربية ، أو حتى اتجاهات في الفكر التاريخي ، وما زلنا نعيش عالة على إنجازات الفكر التاريخي الغربي ومدارسه واتجاهاته حتى الآن.

وحين ظهرت مجموعة من المؤرخين العرب تسير على هدي مدرسة ليوبلود فون رانكة الألماني الصارمة الخالية من الخيال نافستها

جماعة نسبت نفسها إلى الفكر الماركسي ، ونظريات التفسير المادي ، على حين لحق آخرون بالمدرسة البورجوازية التي يمثلها الإنجليزي (آرنولد توينبي) .

وعلى الرغم من أن البحث التاريخي قد حقق قدراً معقولاً من التقدم النسبي في النصف الأول من القرن العشرين ، فإن التراجع بدأ مرة أخرى في الربع الأخير من هذا القرن ، ولأسباب كثيرة لا يتسع المجال لها..

تراجع البحث التاريخي ضمن تراجعات كثيرة في العالم العربي ، وإن ظلت مجموعات من المؤرخين الفرادى ، ومراكز البحوث ، تحاول السباحة ضد التيار.

وعلى الرغم من أن المقارنة بين الأوضاع في خمسينيات القرن العشرين والأوضاع الآن في مجال الدراسات التاريخية والتقدم الكمي والنوعي ، فإن ما يحقق إعادة قراءة تاريخنا من شروط لم تتوافر حتى الآن ، ولست أظن أن الأمر مستحيل أو حتى صعب ، ذلك لأننا نمتلك المقومات والشروط اللازمة لتحقيق ذلك ، ولكننا لا نملك التنسيق الجماعي على مستوى العالم العربي من ناحية ، ونفتقر إلى الإدارة السياسية التي توفر الشروط الصحية للبحث العلمي من ناحية أخرى..

وعلى الرغم من أن مؤسسات أهلية كثيرة تحاول إذكاء العمل الثقافي في الوطن العربي فإن نشاطها يكاد يكون محصوراً في نطاق الأدب والنقد والدرسات الأدبية ، كما أن الاستبداد السياسي الذي تعاني منه الشعوب العربية انعكس سلبياً على الحرية الفكرية ، ولم يكن البحث التاريخي استثناء في ذلك بطبيعة الحال ، والمسألة لا تحتاج إلى

جهد المقاتلين بقدر ما تحتاج إلى صبر العلماء ، ولنا فيما حدث في مجال الدراسات العثمانية أسوة.

دفاع الحضارة الإسلامية:

وربما يساعدنا على الدعوة لإعادة قراءة تاريخنا حقيقة مؤداها أن خطوات مهمة قد تمت بالفعل في هذا المجال في دراسة بعض جوانب الحضارة العربية الإسلامية ، وبعض فترات تاريخ المسلمين ، فضلاً عن القراءة الناجحة لفترات مهمة في تاريح العرب الحديث والمعاصر، وقد أسهم مؤرخون مسلمون وعرب كثيرون في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بالدرجة التي أحدثت صدعاً في الرؤية الغربية لهذا التاريخ .

ووجدت مراجعات كثيرة لعدد من المُسلّمات التي كانت راسخة بشأن التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية بالفعل ، ولكن الهجوم العنيف من جانب الدوائر الصهيونية والإمبريالية على الإسلام والمسلمين والعرب يستدعي جهداً أكثر قوة ومثابرة لإعادة قراءة أو تفسير التاريخ الإسلامي .

وهنا ينبغي أن نشير إلى أننا لسنا بحاجة إلى قراءة تبريرية ، أو دفاعية للتاريخ الإسلامي أو تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، كما أننا لسنا بحاجة إلى قراءة بعيون وردية تجرد التاريخ الإسلامي من طابعه البشري ، وتحاول أن تجعله نوعاً من الفعاليات الإلهية ، فقد كان المسلمون الأوائل بشراً مثل سائر البشر ، ولكنهم كانوا أصحاب مرجعية تمثل قوام حضارتهم ، وعليها مدار حياتهم ، ويجب إعادة قراءة تاريخيهم في ضوء هذه المرجعية ، وليس في ضوء مرجعيات أخرى لم

يكن أصحاب هذه الحضارة يعرفون عنها شيئاً ، كما أنها ليست ملزمة لنا في حاضرنا بشيء.

ويتمثل خطر القراءة التبريرية أو الدفاعية ، للتاريخ الإسلامي في أنها تتصور أن الحضارة العربية الإسلامية كانت حضارة أحادية الجانب، وهو أمر لا يمكن أن يكون صحيحاً من ناحية ، كما أنه يعيق فهمنا لتاريخنا من ناحية أخرى، فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية حضارة متعددة الجوانب ، حققت الكثير من الإنجازات ، وحفلت بالعديد من السلبيات، شأن كل حضارات البشر ، ولكنها في التحليل الأخير كانت حضارة إنسانية الطابع ، فتحت ذراعيها لكل الأجناس والديانات فأفادت منهم وأفادتهم ..

وربما يكون هذا هو السبب في أن هذه الحضارة هي الأطول عمراً بين حضارات البشر ، والأوسع في مداها الجغرافي ، كما أن مراكز الثقل فيها تنقلت بين كل الأقاليم الحضارية القديمة في العالم، كذلك فإن القراءة التبريرية تحمل خطراً آخر هو الإحساس بالدونية الحضارية إزاء الآخر الذي يهاجم حضارتنا وتاريخنا ، والإحساس بالدونية يعيق القراءة الواعية للتاريخ على أي حال.

المصدر : مجلة العربي الكويتية ، عدد ربيع الأول سنة ١٤٢٧هـ

المدارس النظامية في عهد السلاجقة

أولا : نشأتها :

أختلف المؤرخون وأهل العلم حول بداية نشأة المدرسة الإسلامية، فمنهم من قال أنها ظهرت في عهد نظام الملك الذي أنشأ المدرسة

النظاميـة سـنة ٤٥٩هـ ومـنهم مـن قـال إنهـا كـانـت قـد ظهـرت قبـل ذلـك بكـثير، ولكـن بـالرجوع إلى المصـادر والكتـب المتخصصـة نجـد أن المدرسـة في أول ظهـور لهـا كـان في أواخـر القـرن الثـاني وأوائـل القـرن الثالـث الهجـري وهـذه المدرسـة هـي مدرسـة الإمـام أبـي حفـص الفقيـه البخاري ١٥٠هـ - ٢٧٠هـ"

ويبدو من نسبتها إلى مؤسسها أنها قد أسست أثنـاء حياتـه، وأبـو حفـص البخـاري مـن الفقهـاء الـذي تزعمـوا الحركـة الفكريـة في مدينـة بخـاري، ثـم نشـطت حركـة إنشـاء المـدارس في بـلاد المشـرق بعـد هـذا التاريخ، فقد تم إنشاء مدرسة بنيسـابور منُذ بداية القرن الرابع الهجـري [١] أنشـأها الإمـام أبـو حـاتم محمـد بـن حبـان التميمـي الشـافعي (٢٧٠ – ٣٥٤هـ). وقد كـانت المدارس التي أسست في ذلـك الوقـت مـدارس أحاديـة المـذهب تفـردت بتـدريس مـذهب واحـد، ذلـك لأن التنـافس المـذهبي الـذي كـانت تعيشه بغداد حاضرة الخلافة قد امتد إلى بلاد مـا وراء النهـر [٢]، ومـن الجـدير بالـذكر أن المـدارس كـانـت قـد ظهـرت في دمشـق قبـل ظهورهـا في بغـداد، فقـد تم إنشـاء أول مدرسـة فيهـا عـام ٣٩١هـ وهـذه المدرسـة هـي المدرسـة الصـادرية المنسـوبة إلى منشـئها، صـادر عبـد اللّه، وتبعـه بعـد ذلـك مقـرئ دمشـق " رشـأ بـن نضـيف " حيـث قـام بتأسـيس المدرسة الرشائية في حدود الأربعمائة، وإلى هذه المدارس خرج الطلبة مـن الحلق التي كـانت تعقـد في المسجد إلى مكـان يختص بتلقـي علم معين فيوقف عليهم وعلـى شـيوخهم المـال وتـوفر لهـم أسـباب التعليم [٣]، وفيمـا

يلي ذكر لبعض المدارس التي أنشئت قبل المدرسة النظامية وهي حسب التسلسل الزمني لظهورها وهي أيضاً على سبيل المثال لا الحصر :

١- مدرسة الإمام أبي حفص الفقيه البخاري (١٥٠هـ - ٢١٧هـ).

٢- مدرسة ابن حيان، في بداية القرن الرابع الهجري وفي حوالي سنة ٣٠٥هـ شيد أبو حاتم ابن حيان البستي داراً في بلده بست وجعل فيها خزانة كتب وبيوتاً للطلبة.

٣- مدرسة أبي الوليد، قبل سنة (٣٤٩هـ) هجري أنشئت مدرسة أبي الوليد حسان بن أحمد النيسابوري الشافعي ت ٣٤٩) ويذكر أنه كان كثير الملازمة لها.

٤- مدرسة محمد بن عبد الله بن حماد ت (٣٨٨هـ) الذي وصفه السبكي بأنه كان إلى أن خرج من دار الدنيا وهو ملازم لمسجد ومدرسته.

٥- المدرسة الصادرية التي أنشئها الأمير شجاع الدولة صادر بن عبد الله سنة ٣٩١هـ في مدينة دمشق.

٦- المدرسة البيهقية بنسيابور والتي أنشئت قبل أن يولد نظام الملك وقد ولد سنة ٤٠٨هـ، فتكون هذه المدرسة أنشئت قبل هذا التاريخ.

٧- مدرسة أبي بكر البستي (ت٤٢٩هـ) والتي بناها لأهل العلم بنيسابور على باب داره ووقف جملة من ماله عليها وكان هذا الرجل من كبار المدرسين والناظرين بنيسابور.

٨- مدرسة الإمام أبي حنيفة والتي أنشئت بجوار مشهد أبي حنيفة وأسسها أبو سعد ابن المستوفي حيث تم افتتاحها قبل افتتاح المدرسة النظامية بخمسة شهور[٤].

وقد ذكر بعض المؤرخين أن الغزنويين اهتموا بالمدارس من خلال بعض أمراءهم، كالنصر بن سبكتكين – حينما كان والياً على نيسابور وسماها السعدية [٥] وجاء نظام الملك فوجد أمامه هذه النماذج العديدة من المدارس، ورأى الفاطميين قد سبقوه إلى تشييد الأزهر، والاعتماد عليه في دعوتهم ودراسة مذهبهم فكانت هذه مصادر إيحاء وتحفز للقيام بإنشاء مجموعة من المدارس وليست مدرسة واحدة لتشارك المجاهدين في حربهم ضد المبتدعين بنفس السلاح [٦].

لقد تسربت الباطنية في سوريا وفارس والعراق وأخذت بفضل إغراء الدعاة وإثارتهم فطاف – ناصر خسرو – ومن بعده – حسن الصبّاح – يدعوان للمذهب الباطني الإسماعيلي الشيعي الرافضي، وقام إبراهيم ينال – ثم البساسيري في الموصل وبغداد بثورتين عنيفتين كادت تقضيان على الخلفاء السلاجقة جميعاً، وكان لدار الحكمة والأزهر اللذين أسسهما الفاطميون في القرن العاشر الهجري بالقاهرة الفضل الأكبر في بث مبادئ التشيع الإسماعيلي ونشر الحكم الفاطمي [٧]، ولم يكن إيقاف حركة الباطنية هذه فضلاً عن القضاء عليها بالأمر الهيّن، جذورها قد تغلغلت في جسم البلد الإسلامي الكبير بحيث لم يبق عضو منه سليماً وبخاصة إقليم خراسان فإنه كان موطن المغذّين لها

بالآراء الفلسفية والبراهين المنطقية إن لم يكن من المؤسسين لها، .. وقد اتخذ هؤلاء وتسيلتهم الإقناع والحجة عن طريق الحوار والمناقشة [٨].

لقد بدأ التفكير الفعلي في إنشاء هذه المدارس النظامية للوقوف أمام المد الشيعي الإمامي والإسماعيلي الباطني عقب اعتلاء السلطان ألب أرسلان عرش السلاجقة في عام ٤٥٥هـ، فقد استوزر هذا السلطان رجلاً قديراً وسنياً متحمساً هو الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، الملقب بنظام الملك، فرأى هذا الوزير أن الاقتصار على مقاومة الشيعة الإمامية والإسماعيلية الباطنية سياسياً لن يكتب له النجاح إلا إذا وازى هذه المقاومة السياسية مقاومة فكرية، ذلك أن الشيعة ! إمامية كانوا أو إسماعيلية نشطوا في هذه الفترة وما قبلها إلى الدعوة لمذهبهم بوسائل فكرية متعددة، وهذا النشاط الفكري ما كان ينجح في مقاومته إلا نشاط سني مماثل يتصدى له بالحجة والبرهان، خاصة وأن السلاجقة ورثوا في فارس والعراق نفوذ بني بويه الشيعيين، وهؤلاء لم يألوا جهداً في تشجيع الإمامية على نشر فكرهم، كما غضوا الطرف عن نشاط دعاة الإسماعيلية في فارس والعراق وترتب على ذلك كله تزايد نفوذ الشيعة فيهما، خاصة بعد أن لجأ الشيعة إلى إنشاء مؤسسات تعليمية تتولى الترويج لعقائدهم، وتعمل على نشرها، فقد أنشاء أبو علي بن سِوّار الكاتب أحد رجال عضد الدولة ت ٣٧٢هـ دار كتب في مدينة البصرة وأخرى في مدينة رام هرمز : وجعل فيها إجراء على من قصدهما، ولزم القراءة والنسخ وكان في الأولى منهما شيخ يدرس عليه علم الكلام على مذهب المعتزلة[٩]، كما أسس أبو نصر : سابور بن أرد

شـير : وزيـر بهـاء الدولـة ت ٤١٦هـ داراً للعمـل في الكـرخ فيعـام ٣٨٣هـ، ووقـف فيهـا كـتـب كـثيرة، ذكـر ابـن الأثـير أنهـا بلغـت عشـرة آلاف وأربعمائة مجلد في أصناف العلوم، وأسند النظر في أمرها ورعايتها إلى رجلين من العلويين يعاونهما أحد القضاة [١٠]، وبعد وفاة سابور آلت مراعاة هذه الدار إلى الشريف الرضى نقيب الطالبيين [١١] كذلك اتخذ الشريف الرضي ت ٤٠٦هـ الشاعر الإمامي المشهور دار اسماها دار العلم، وفتحها لطلاب العلم، وعين لهم جميع ما يحتاجون إليه [١٢]. ويدل مجرد اسم هذه المؤسسات على الفرق بينهما وبين دور الكتب القديمة، فكانت دار الكتب تسمى قديماً خزانة الحكمة، وهي خزانة كتب ليس غير، أمام المؤسسات الجديدة فتسمى دور العلم، وخزانة الكتب جزء منها[١٣]. وهذا يشير إلى هذه الدور الجديدة كانت لها وظيفة تعليمية أيضاً [١٤].

وإلى جانب دور العلم هذه كان كثير من أئمة الشيعة الإمامية يقومون بالدعوة إلى مذهبهم ونشر عقائدهم في بيوتهم الخاصة، أو في مشاهدهم وأعنى بها المساجد التي دفن فيها أئمتهم – على حد قولهم – لئن بعضها لا يثبت والتي عرفت عندهم بالعتبات المقدسة [١٥]: فقد كان الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان، شيخ الإمامية المتوفي في عام ٤١٣هـ يعقد : مجلس نظر بدار يحضره كافة العلماء وكانت له منزلة عند أمراء الأطراف يميلهم إلى مذهبه [١٦] وأما أبو جعفر الطوسي محمد بن الحسن فقيه الإمامية ت ٤٦٠هـ، فقد فر إلى النجف بعد أن هو جمت داره في بغداد، ونهبت محتوياتها في عام ٤٤٨هـ في حملة الضغط

التي تعرض لها الشيعة في بغداد عقب دخول السلاجقة إليها وتمكن الطوسي في مقره الجديد من مواصلة نشاطه العلمي والتعليمي فألف مجموعة من الكتب في الفقه والحديث على مذهب الإمامية احتلت مكاناً بارزاً في الدراسات الشيعية الإمامية، كالتهذيب والاستبصار، وهما من الكتب الأربعة المعول عليها عندهم والتي تحفل بالروايات الضعيفة والموضوعية والتي لا وزن لها في الميزان العلمي الصحيح، كما أملى الطوسي – في مشهد النجف – على طلبته كثيراً من الدروس جمعها في كتاب سماه الأمالي [١٧]. هذه بعض الجهود التي قام بها الإمامية للترويج لمذاهبهم والدعاية له، أما الإسماعيلية، فكانوا أساتذة هذا الميدان ولهم القدم الراسخة فيه إذ حازوا قصب السبق في إنشاء المؤسسات التعليمية، وتوجيهها وجهة مذهبية .[١٨]

بدأ الفاطميون نشاطهم في هذا المجال – منُذ قيام دولتهم في الشمال الإفريقي – وكان عهدهم الذهبي بإنشاء الجامع الأزهر عام ٣٥٩هـ وجعلوا منه مؤسسة تعليمية تعني بنشر مذهبهم في عام ٣٧٨هـ عندما ما سأل : الوزير يعقوب بن كلس الخليفة العزيز في صلة رزق جماعة من الفقهاء : فأطلق لهم ما يكفي كل واحد منهم، وأمر لهم بشراء دار وبنائها فبنيت بجانب الجامع الأزهر، فإذا كان يوم الجمعة حضروا إلى الجامع : وتحلقوا فيه بعد الصلاة إلى أن تصلى العصر، وكان لهم من مال الوزير صلة في كل سنة ثم أنشأ الحاكم بأمر الله دار العلم " دار الحكمة " للغرض ذاته في عام ٣٩٥هـ وحملت الكتب إليها من خزائن القصور، ومن خزائن مقر الدولة الفاطمية وأجرى

الأرزاق على من رسم له بالجلوس فيها، والخدمة لها من فقيه وغيره، وحضرها الناس على طبقاتهم فمنهم من يحضر لقراءة الكتب ومنهم من يحضر للنسخ، ومنهم من يحضر للتعلم وجعل فيها ما يحتاج الناس إليه من الحبر والأقلام والورق والمحابر [١٩]، هذا بالإضافة إلى البرامج التعليمية التي كانت تعد بعناية خاصة في عاصمة الخلافة الفاطمية لإعداد الدعاة، وتثقيفهم ثقافة مذهبية واسعة قبل إرسالهم إلى البلاد الإسلامية لنشر المذهب الإسماعيلي، وكان لذلك أثره في رواج هذا المذهب في بعض مناطق الشرق الإسلامي نتيجة لهذه الجهود المنظمة المستمرة في نشر هذه الدعوة [٢٠]، لذلك كله فكر نظام الملك في أن يقاوم النفوذ الشيعي بنفس الأسلوب الذي ينتشر به، ومعنى ذلك أنه رأى أن يقرن المقاومة السياسية للشيعة بمقاومة فكرية أيضاً [٢١]، وتربية الأمة على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وعقيدة أهل السنة والجماعة المستمدة من الوحي الإلهي. ومن هنا كان تفكيره في إنشاء المدارس النظامية التي نسبت إليه، لأنه الذي جد في إنشائها وخطط لها، وأوقف عليها الأوقاف الواسعة، واختار لها الأكفاء من الأساتذة فكان من الطبيعي أن تنسب إليه من دون السلاجقة [٢٢]

لقد كان النظام شافعياً سنياً حريصاً على الإسلام الصحيح وقد عاصرت نظام الملك آراء وأفكار متباينة مختلفة كانت منتشرة في العالم الإسلامي كالمعتزلة والباطنية وبقايا القرامطة وغيرهم من أصحاب الملل والنحل وكان نظام الملك يرمي بدرجة كبيرة إلى توجيه الرعية وجهة تخدم مصلحة الدولة وتبعث على الاستقرار والسكنية

والأمن، لذا كان هم نظام الملك التأكيد على مواضع الدراسة على إفهام الناس عامة ومنتسبي النظامية خاصة أصول الدين الصحيحة، ولما كان نظام الملك شافعياً، كان يرى أن يدرس الفقه والأصول المستمدة من أفكار وأراء الشافعية وكان من شروط النظامية أن يكون المدرس من الشافعية أصلاً وفرعاً [٢٣].

إن من الأخطار العظيمة التي تواجه الأمة اليوم المد الباطني في أنحاء المعمورة وقد استهدف عقيدة الأمة وكتاب ربها وسنة نبيها وتاريخها وعظمائها، والكثير من رموز الأمة الإسلامية في عالم السياسة والفكر والعلم والتاريخ والثقافة في حالة استرخاء، وفتور، والبراكين المدمرة تجري من تحتهم، فهلا نستلهم الدرس، ونستخرج العبرة، ونعمل بالسنن والقوانين الإلهية في الدعوة إلى الإسلام الصحيح الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، فيكون من حكامنا، مثل ألب أرسلان في غيرته، ومن وزرائنا كنظام الملك في همته، ومن علمائنا كالجويني والغزالي، وابن عقيل والبغوي وغيرهم في دفاعهم عن الكتاب والسنة والصحابة، وقضايا الفكر، ونوظف الوسائل الحديثة في بث عقائد الإسلام الصحيحة وتاريخه الموثق وفكره البديع من خلال الفضائيات والانترنت والمطابع والجرائد والمجلات والكتب والندوات والمؤتمرات والمناهج والمدارسة والجامعات ووسائل الدعوة بأنواعها، نريد بذلك وجه الله وأجره ومثوبته ومرافقة النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

التراث العلمي العربي وتاريخ العلوم العربية الإسلامية (الشبكة الإسلامية)

نعني بالتراث العلمي العربي عندما نتحدث عنه الإسهامات العربية والإسلامية الوسيطة في العلوم البحتة والتطبيقية. وقد كان هذا التراث محظوظاً لجهة التواصل بين إسهاماته في ظهور العلوم الحديثة، والبدء بدراساته وقراءاته التاريخية والنقدية. فحتى القرن السابع عشر الميلادي، كانت النشرات اللاتينية للخوارزمي والرازي وإبن سينا والتبّاني، لا تزال مستعملة أو معروفة. في حين بدأت نشرات الأصول العربية في القرن الثامن عشر، واشتدّ عودها في القرن التاسع عشر.

بيد أنّ ما كان جارياً في الواقع، انقطع في الوعي. فكما تعرضت الحضارة الإسلامية لمحاولات اقتصاص واغتيال من سياقات التاريخ الحضاري العالمي، كذلك تعرضت الانجازات العلمية العربية الإسلامية للانتقاص أو الإنكار، وبخاصة في الفلك والطب والهندسة والرياضيات. ومن جانب مؤرخي العلوم، وفلاسفة التاريخ، أكثر مما هو من جانب المستشرقين، الذين ما كانوا يجيدون التعرف عليها في أي حال.

على أنّ الأمر تغير تغيراً راديكالياً بعد الحرب العالمية الثانية وعلى مستوى الدراسات النظرية والتاريخية، كما على مستوى النشرات العلمية للنصوص الطبية والفلكية والرياضية وعلوم النبات والحيوان. وبسبب التقدم في مجال نشر النصوص، حدث تقدم في الدراسات في شتى المجالات، وصولاً إلى إمكان كتابة الموسوعات، وكتابة تاريخ

للطب العربي أو للفلك العربي أو لعلم المناظر أو للكيمياء أو الرياضيات... الخ. وفي السياق نفسه ما عاد من الممكن تجاهل العلوم العربية باعتبارها جزءاً تكوينياً في الحضارة الإسلامية، وفي الانجاز العلمي العالمي في الوقت نفسه. وكان التراث العلمي العربي محظوظاً أيضاً من حيث انّ القائمين على نشر نصوصه ودراساته بينهم اليوم عدد كبير من العرب والمسلمين ذوي الشهرة العالمية مثل فؤاد سزكين وعبد الحميد صبرا ورشدي راشد وسلمان قطّايه وأحمد سليم سعيدان وأحمد يوسف الحسن وأحمد فؤاد باشا وجورج صليبا وأكمل الدين إحسان أوغلو. وبعض هؤلاء، من مثل رشدي راشد وفؤاد سزكين أصحاب مشروعات كبرى، في تاريخ العلوم أو فلسفتها أو هما معاً، ما عاد يمكن أحداً تجاهلها أو إغفال أطروحاتها وأفكارها.

التراث العلمي والفلسفي والثقافي، العربي الإسلامي، هو اليوم جزء أساسي في تاريخ العلم والثقافة في العالم. وبسبب ظروف الحصار، التي يمرّ بها العرب، وتمر بها ثقافتهم، ووجودهم السياسي والإنساني، فلعروض التوعية المستنيرة والمنفتحة والعامة، أهمية استثنائية ليس من أجل التربْيت النرجسي، بل من أجل المعرفة والتشجيع على الانفتاح والمشاركة.

جابر بن حيان رائد الكيمياء الحديثة

(الشبكة الإسلامية) إعداد : ربيع محمود

" نحن علمنا العالم " ، هذه الجملة يعلمها بحق كل من اطلع على العطاء الحضاري الذي قدمه علماء المسلمين للعالم كل العالم ،

ومعنا في هذه المقالة علم من أعلام العطاء الحضاري للأمة الإسلامية في أوج ازدهارها ، وأنموذج مشرق من صفحات الحضارة الإسلامية في مجال الكيمياء والعلوم التطبيقية ، إنه أبو الكيمياء جابر بن حيان .

من هو جابر بن حيان

هو أبو عبد الله جابر بن حيان بن عبد الله الأزدي ، طبيب عربي، عاش في العراق بالكوفة وبغداد ، وهو أول من اشتغل بالكيماء القديمة ونبغ فيها ، حتى إن العرب سمَّوا الكيمياء عامة "صنعة جابر"، إشارة إلى أن "جابر بن حيان" هو أول من زاولها ، وكشف عن مفردها ومركّبها ، وتناول في كتاباته الفلزات وأكاسيدها وأملاحها ، وأحماض النتريك والكبريتيك والخليك، وعالج القلويات وحضَّرها ونقَّاها بالبلورة والتقطير، والترشيح والتصعيد.

إن جابر بن حيان هو الذي وضع الأسس العلمية للكيمياء الحديثة والمعاصرة ، وشهد بذلك كثير من علماء الغرب .

فقال عنه Berthelot برتيلو :"إن لجابر في الكيمياء ما لأرسطو في المنطق" .

وقال عنه الفيلسوف الإنكليزي (باكون) : (إن جابر بن حيان هو أول من علم علم الكيمياء للعالم، فهو أبو الكيمياء)

ويقول ماكس مايرهوف : يمكن إرجاع تطور الكيمياء في أوربا إلى جابر ابن حيان بصورة مباشرة. وأكبر دليل على ذلك أن كثيراً من المصطلحات التي ابتكرها ما زالت مستعملة في مختلف اللغات الأوربية.

لقد عمد جابر بن حيان إلى التجربة في بحوثه ، وآمن بها إيمانا عميقا .وكان يوصي تلاميذه بقوله :"وأول واجب أن تعمل وتجري التجارب، لأن من لايعمل ويجري التجارب لا يصل إلى أدنى مراتب الإتقان. فعليك يابني بالتجربة لتصل إلى المعرفة".

أصل كلمة كيمياء :

يذكر بعض المؤرخين أن العلماء المسلمين الذين اشتغلوا بعلم الكيمياء منذ عهد جابر بن حيان اشتقوا لفظ(الكيمياء) من نفس لغتهم العربية .

وأصل كلمة كيمياء في اللغات الأجنبية هو (الكمي ــ Alchemy) . وتدل أداة التعريف (الـ) على الأصل العربي ولاشك . ويقول نفر من المؤرخين أن كلمة (كمي) من أسماء مصر القديمة وتعني الأرض السوداء .

وهناك فئة تقول بأن الكلمة أصلها يوناني قديم وعن الأصل نقل جابر وأمثاله من العلماء العرب والمسلمين ومعنى الكلمة اليونانية هو صهر المعادن وصبها . وكانت صناعة المعادن آنئذ جزءاً لا يتجزأ من عمل علماء الكيمياء والمشتغلين بهذا الفن بصفة عامة .

علماء المسلمين حرروا علم الكيمياء من الخرافة

بدأت الكيمياء خرافية تستند على الأساطير البالية ، حيث سيطرت فكرة تحويل المعادن الرخيصة إلى معادن نفيسة . وذلك لأن العلماء في الحضارات ما قبل الحضارة الإسلامية كانوا يعتقدون المعادن المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديث والرصاص والقصدير

من نوع واحد ، وأن تباينها نابع من الحرارة والبرودة و الجفاف والرطوبة الكامنة فيها وهي أعراض متغيرة (نسبة إلى نظرية العناصر الأربعة ، النار و الهواء و الماء والتراب)، لذا يمكن تحويل هذه المعادن من بعضها البعض بواسطة مادة ثالثة وهي الإكسير .

ومن هذا المنطلق تخيل بعض علماء الحضارات السابقة للحضارة الإسلامية أنه بالإمكان ابتكار إكسير الحياة أو حجر الحكمة الذي يزيل علل الحياة ويطيل العمر .

فعلم الكيمياء مر بحقبة من الزمن سادتها الخرافات و الشعوذة ولكن علماء العرب المسلمين هم الذي حرروها من ذلك الضجيج الفاسد الذي لا يعتمد على علم ، بل كان مصدرها الوهم والبلبلة .

وبالفعل تأثر بعض العلماء العرب و المسلمين الأوائل كجابر بن حيان و أبو بكر الرازي بنظرية العناصر الأربعة التي ورثها علماء العرب والمسلمين من اليونان . لكنهما قاما بدراسة علمية دقيقة لها ؛ أدت هذه الدراسة إلى وضع وتطبيق المنهج العلمي التجريبي في حقل العلوم التجريبية .

فمحاولة معرفة مدى صحة نظرية العناصر الأربعة ساعدت علماء العرب والمسلمين في الوقوف على عدد كبير جداً من المواد الكيماوية ، وكذلك معرفة بعض التفاعلات الكيماوية ، لذا إلى علماء المسلمين يرجع الفضل في تطوير اكتشاف بعض العمليات الكيميائية البسيطة مثل : التقطير- التسامي- الترشيح - التبلور – التكسيد

مكتشفات ابن حيان في مجال الكيمياء

كانت أهم الإسهامات العلمية لجابر في الكيمياء إدخال البحث التجريبي إلى الكيمياء، وهو مخترع القلويات المعروفة في مصطلحات الكيمياء الحديثة باسمها العربي Alkali، وماء الفضة.

وهو كذلك صاحب الفضل فيما عرفه الأوربيون عن ملح النشادر، وماء الذهب، والبوتاس، وزيت الزاج (حمض الكبريتيك).

كما أنه تناول في كتاباته الفلزات، وأكسيدها، وأملاحها، وأحماض النتريك والكبريتيك، وعمليات التقطير، والترشيح، والتصعيد.

ومن أهم إسهاماته العلمية كذلك، أنه أدخل عنصرَيْ التجربة والمعمل في الكيمياء وأوصى بدقة البحث والاعتماد على التجربة والصبر على القيام بها ، فجابر يُعَدُّ من رواد العلوم التطبيقية.

وتتجلى إسهاماته في هذا الميدان في تكرير المعادن، وتحضير الفولاذ، وصبغ الأقمشة ودبغ الجلود، وطلاء القماش المانع لتسرب الماء، واستعمال ثاني أكسيد المنغنيز في صنع الزجاج.

وشرح بالتفصيل كيفية تحضير الزرنيخ ، والأنتيمون ، وتنقية المعادن وصبغ الأقمشة.

و اكتشف أن الشب يساعد على تثبيت الألوان ، كما أنه صنع ورقاً غير قابل للاحتراق ، وحضر أيضاً نوعاً من الطلاء يمنع الحديد من الصدأ .

كما أن جابر هو أول من استعمل الموازين الحساسة ، والأوزان المتناهية في الدقة في تجاربه العلمية .

واكتشف "الصودا الكاوية" أو القطرون ، و هو أول من استحضر ماء الذهب والفضة بخلطهما بحامض الكبريت وحامض النتريك ، و أول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بالحلّ بواسطة الأحماض ، وهي الطريقة السائدة إلى يومنا هذا.

وأول من اكتشف حمض النتريك و حمض الهيدروكلوريك ، و أدخل تحسينات على طرق التبخير والتصفية والإنصهار والتبلور والتقطير.

مؤلفاته :

جاء في "الأعلام" للزركلي أن جابراً له تصانيف كثيرة تتراوح ما بين مائتين واثنين وثلاثين وخمسمائة كتاب، لكن ضاع أكثرها. وقد ترجمت بعض كتب جابر إلى اللغة اللاتينية في أوائل القرن الثاني عشر، كما ترجم بعضها من اللاتينية إلى الإنجليزية عام ١٦٧٨م ، وفي سنة ١٩٢٨م أعاد هوليارد صياغتها، وقدم لها بمقدمة وافية ، وظل الأوربيون يعتمدون على كتبه لعدة قرون .

من أهم هذه الكتب :

١ - كتاب " السموم ودفع مضارها " : كتاب في خمسة فصول تبحث أسماء السموم و أنواعها وتأثيراتها المختلفة على الإنسان والحيوان. والعلامات والعلاج والحذر من السموم وفيه قسم السموم إلى سموم حيوانية ونباتية وحجرية كالزئبق والزرنيخ والزاج. وهذا الكتاب يعتبر همزة وصل بين الطب والكيمياء.

٢ - نهاية الاتقان: وهو مؤلف رائد في الكيمياء.

٣ - أصول الكيمياء

٣ - استقصاءات المعلم

٤ - الموازين الصغير

٥ - كتاب الرسائل السبعين : ويشمل سبعين مقالة حول أهم تجاربه في الكيمياء والنتائج التي توصل إليها ويمكن اعتباره خلاصة ما وصل إليه علم الكيمياء عند العرب في عصره.

توفي جابر بن حيان حوالي عام ١٩٩ هـ ، الموافق ٨١٥ م على اختلاف بين المؤرخين فهل بعد اطلاعنا على ماقدمه هذا العالم الجليل للعالم ، نعرف كم خسر العالم كل العالم بانحطاط المسلمين في عصرنا الحاضر ، وهل من همة لشبابنا كي نصل حاضرنا بماضينا ليكون مستقبلنا زاهراً بإذن الله ، هذا هو أملنا ولا يتحقق الأمل إلا بالعمل ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

من أعلام الحضارة الإسلامية " ابن النفيس "

العرب والمسلمين ليسوا عالة على الحضارة الإنسانية كما يزعم أعداؤهم ، وإنما هم فاعلون ومبدعون فيها ، وعلى الأجيال العربية والإسلامية الشابة أن تعمق ثقتها بحضارتها ، وأن تستعد لاستعادة مكانتها عبر المشاركة الأوسع في البحث العلمي وفي الإبداع والابتكار والاختراع .

ابن النفيس عالم موسوعي فهو طبيب عام وطبيب كحال " عيون " وعالم بالمنطق والفقه والحديث وبعلم الأصول وباللغة العربية نحوها وصرفها ، وقد اشتهر بلقب ابن النفيس لنفاسة عقله وعمله .

وقد قيل فيه: (لم يوجد على وجه الأرض قاطبة مثيل له في الطب، ولا جاء بعد ابن سينا مثله. قالوا ، وكان في العلاج أعظم من ابن سينا).

إن أول من تنبه إلى أخطاء جالينوس، ونقدها ، ثم اكتشف الدورة الدموية الصغرى لم يكن سرفيتوس الأسباني، ولا هارفي الإنجليزي، بل كان رجلا عربيا من علماء الطب في القرن السابع الهجري الموافق للقرن الثالث عشر الميلادي، وهو ابن النفيس الذي وصل الى هذا الاكتشاف العظيم قبل هارفي بأربعمائة عام، وقبل سرفيتوس بثلاثمائة عام.

اسمه ونشأته

هو أبو الحسن علاء الدين علي بن أبي الحزم المعروف بابن النفيس ، وهو طبيب وعالم ولد بدمشق سنة ٦٠٧ هـ.

نشأ ابن النفيس بدمشق واخذ علوم الطب علي أيدي أطبائها وبخاصة علي يد كبير الأطباء مهذب الدين والدخوار صاحب مدرسة الدخوارية الطبية بدمشق ثم رحل ابن النفيس إلى مصر واستوطن بها في مدينة القاهرة وأصبح عميد البيمارستان أو المستشفى الناصري "مستشفى قلاوون حاليًا" الذي أنشأه السلطان قلاوون عام ٥٨٠ الهجري ، كما صار طبيبا خاصا للسلطان بيبرس البندقدارى ملك مصر والشام

، طوال السنوات الاثنتين والعشرين الأخيرة من عمر الظاهر ببيرس وفي القاهرة حظي ابن النفيس باحترام الأطباء والحكام والأمراء.

إنجازاته

لقد بقي العلم قروناً مصراً على تعاليم جالينوس وابن سينا ، وفجأة ظهر ثلاثة من العلماء الأوربيين يصفون الدورة الدموية في القرن السادس عشر بذات الألفاظ التي استخدمها ابن النفيس قبلهم بثلاثة قرون ، وهم ميشيل سرفتوس الإسباني الذي حكم عليه بالإعدام حرقاً بسبب مؤلفه اللاهوتي، وكولومبو في بادوا ، وأخيراً هارفي الإنجليزي الذي درس في بادوا وادعى أنه صاحب الاكتشاف .

ولكن الحقيقة هي "ابن النفيس" هو مكتشف الدورة الدموية الصغرى ، وقال : "إن الدم ينقي في الرئتين " قبل "سرفيتوس" بثلاثة قرون .

كان "ابن النفيس" مستقلاً في التفكير والرأي ويعارض الآراء وينقدها حتى ولو كانت من جالنيوس أو ابن سينا ، فخرج من ملاحظاته وخبراته إلى أن الدم ينساب من البطين الأيمن إلى الرئة ، حيث يمتزج بالهواء ثم إلى البطين الأيسر وهي الدورة التي نسميها اليوم بالدورة الدموية الصغرى . وكانت تلك خطوة كبرى اعتمد عليها الطبيب البريطاني هارفي الذي كشف سنة ١٦٢٨ م الدورة الدموية الكبرى

وقد سجل ابن النفيس اكتشافه هذا في كتابه :" شرح تشريح القانون لابن سينا" حيث يقول (والذي نقوله نحن والله أعلم ، أن القلب

لما كان من أفعاله توليد الروح ، وهي إنما تتكون من دم رقيق جداً شديد المخالطة لجرم هوائي ، فلابد أن يحصل في القلب دم رقيق جداً وهواء ليمكن أن يحدث الروح من الجرم المختلط منهما ، وذلك حيث تولد الروح وهو التجويف الأيسر)

وكان ابن سينا قد ذكر في كتابه القانون أن القلب به بطينان وأن أحدهما مملوء بالدم وهو البطين الأيمن وان الآخر مملوء بالروح وهو البطين الأيسر ، وأنه لا منفذ بين هذين البطينين البتة ، وعارض ابن النفيس هذا الرأي ، حين أثبت بالتشريح أن الدم يذهب من البطين الأيمن ، عبر الوريد الشرياني إلى الرئة لينقي بها ويلطف جرمه ثم يعود من الرئة إلى البطين الأيسر وقد لطف جرمه وخالطة الهواء

وبالطبع لم تكن العدسات المكبرة قد اخترعت في عصر ابن النفيس ولم يتم الكشف عن الأوعية الشعيرية إلا بعد قرون ، وبذلك يكون ابن النفيس قد سبق عصره بقرون في اكتشافه للدورة الدموية

مؤلفاته

وكان ابن النفيس معتدًا بمصنفاته إذ نقل المؤرخون أنه قال : لولم أعلم أن تصانيفي تبقى بعدي عشرة آلاف سنة ما وضعتها .

ترك ابن النفيس عدداُ من المؤلفات، **منها** :

١ ـ "شرح تشريح القانون" وقد شرح فيه باب التشريح من كتاب القانون لابن سينا ، وانتقد عدداً من أقواله في هذا الباب. وقد ظل هذا الكتاب مغموراً في المكتبات إلى أن عثر عليه الطبيب المصري الدكتور محي

الدين التطاوي سنة ١٩٢٤ في مكتبة برلين، وقام بدراسته في رسالة لنيل دكتوراه من جامعة فريبورج بألمانيا.

ولهذا الكتاب عناوين مختلفة وفيه شرح غاية في الدقة ، للدورة الدموية الصغرى ، اى الدورة الدموية الرئوية وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية الطبيب الإيطالي " الباجو" لاول مرة في مدينة البندقية عام(٩٥٤هـ/ ١٥٤٧م) وهي الترجمة التي رجع إليها الطبيب الإنجليزي " وليم هارفي " الذي يعزى إليه اكتشاف الدورة الدموية الكبرى وقد رجع إليها من قبله الطبيب البلجيكي : " فيزال".

يقول ميرهوف في هذا الصدد : (عندما قرأت المقطع الأول من هذا الموضوع - أي موضوع دوران الدم الرئوي، في شرح ابن النفيس، فوجئت بشبهه العظيم ببعض عبارات سرفيتوس الأساسية ، فكأن المقطع العربي قد ترجم ببعض التصرف إلى اللاتينية).

٢ ـ "الكتاب الشامل في الطب"، وهو موسوعة علمية هائلة سماها : "الشامل في الصناعة الطبية" وكان ينوي فيها أن تصل إلى ٣٠٠ مجلد ، كل مجلد يتناول موضوعًا بذاته وخلال ثلاثين سنة قام بإتمام ثمانين مجلدًا من موسوعته "الشامل" وتوفى قبل تبييض بقية كتب الموسوعة ،

٣ ـ "المهذب في الكحل"، وهو مؤلف عن الرمد وطب العيون .

٤ ـ "المختار في الأغذية "، وهو كتاب عن الغذاء والحمية.

٥ ـ "شرح فصول أبقراط"، توجد نسخة منه في المكتبة الوطنية بباريس والأسكوريال. وقد تم طبعه في إيران عام ١٢٩٨هـ/١٨٨١م.

٦ ـ "موجز القانون"، وهو موجز لقانون ابن سينا، يقع في خمسة أجزاء. وتوجد نسخ منه في كل من باريس وأكسفورد، وفلورنسا، وميونيخ، والأسكوريال. وطبع بالإنجليزية لأول مرة سنة ١٨٣٨م في مدينة كالكوتا بالهند تحت عنوان "المغني في شرح الموجز".

ولم يكن هذا الكتاب مجرد تلخيص لكتاب الشيخ الرئيس ابن سينا الشهير (القانون في الطب) وإنما كان مراجعة نقدية علمية تجريبية، وهذا ما يجعلنا نجد فيه النموذج الراقي لاسلوب الحضارة العربية الإسلامية في تأمل التجربة الإنسانية واستقرائها وإخضاعها للنقد فحصاً وتدقيقاً، دون استسلام أو إذعان.

وله من المؤلفات أيضاً (شرح تقدمة المعرفة) لابقراط، و(شرح مسائل حنين بن اسحاق)، و(شرح الهداية في الطب) لابن سينا، و(بغية الفطن في علم البدن)

ومن مؤلفاته في غير المواضيع الطبية (الرسالة الكاملية في السيرة النبوية)، (وكتاب فاضل بن ناطق)، وهو مجاراة لكتاب (حي بن يقظان) لا بن طفيل، ولكن بطريقة دينية لا فلسفية

وفاته

عاش ابن النفيس طوال حياته مطيعا لربه أمينا لدينه، لا يشغله غير العلم والتعبد، حتى مرض ستة أيام نصحه فيها أصحابه من الأطباء في علته أن يتناول شيئا من الخمر لتسكين الآلام، فأبى أن يتناول شيئا منه، وقال: "لا ألقى الله تعالى وفي بطني شيء من الخمر".

و توفي بمدينة القاهرة ـ التي أقام بها معظم حياته ـ في ٢١ ذو القعدة ٦٨٧ هـ عن عمر قارب الثمانين عاماً.

ولم يكن متزوجاً ، و ترك وصية وهب فيها داره ومكتبته إلى البيمارستان الناصري الذي قضى فيه معظم حياته.

المساواة معلم من معالم الحضارة الإسلامية

تقرير المساواة حقاً بين الناس من غير نظر إلى ألوانهم هذا جانب من جوانب الدعوة في حضارتنا الإسلامية.

فبعد أن أعلن القرآن مبدأ المساواة في قوله: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) [الحجرات:١٣]، وقف الرسول صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع ليعلن في خطابه الخالد: "الناس من آدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى" ، ولم تكن هذه المساواة لتقف عند حدود المبادئ التي تعلن في مناسبات متعددة - كما يقع من زعماء الحضارة الحديثة اليوم - بل كانت مساواة مطبقة تنفذ كأمر عادي لا يلفت نظراً، ولا يحتاج إلى تصنع أو عناء، فقد نفذت في المساجد حيث كان يلتقي فيها الأبيض والأسود على صعيد واحد من العبودية لله عز وجل والخشوع بين يديه، ولم يكن الأبيض ليجد غضاضة أو حرجاً في وقوف الأسود بجانبه. ونفذت في الحج حيث تلتقي العناصر البشرية كلها من بيضاء وملونة على صعيد واحد وبثياب واحدة من غير تمييز بين أبيض وأسود واستعلاء من البيض على السود.

بل إننا لنجد ما هو أسمى من هذا، فقد أمر سول الله صلى الله عليه وسلم بلالاً الحبشي يوم فتح مكة أن يصعد فوق الكعبة ليؤذن من

فوقها ويعلن كلمة الحق، والكعبة هي الحرم المقدس عند العرب في الجاهلية، وهي القبلة المعظمة في الإسلام، فكيف يصعد عليها عبد ملوّن كبلال ؟ كيف يطؤها بقدميه ؟ إن مثل هذا أو قريباً منه لا يتصور في الحضارة الحديثة في أمريكا إلى عهد قريب ، ولكن حضارتنا فعلته قبل أربعة عشر قرناً ، فما كان صعود بلال على سطح الكعبة إلا إعلاناً لكرامة الإنسان على كل شيء وأن الإنسان يستحق هذه الكرامة لعلمه وعقله وأخلاقه وإيمانه لا لبشرته وبياضه، فما يقدم الإنسان بياضه إذا أخَّره عمله، ولا يؤخره سواده إذا قدمه ذكاؤه واجتهاده.

ولذلك لم يرض رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لأبي ذر رضي اللّٰه عنه وهو من أكرم صحابته أن يسب آخر فيقول له: يا ابن السوداء، لم يرض منه ذلك بل قرَّعه وقال له: "أعيَّرته بسواد أمه ؟ إنك امرؤ فيك جاهلية" وهذا حدّ فاصل بين العلم والجهل بين الحضارة الإنسانية والحضارة الجاهلية.

إن الحضارة التي لا يستعلي فيها عرق على عرق ولا لون على لون هي الحضارة التي يصنعها الإنسان العاقل الكريم وتسعد بها الإنسانية الواعية الكريمة ، والحضارة التي يعلو فيها الأبيض ويمتهن فيها الأسود ، ويسعد بها ذوو البشرة البيضاء ، ويشقى بها الملونون هي الحضارة الجاهلية التي ترتد بها الإنسانية إلى الوراء مئات القرون عمياء متكبرة جاهلة حمقاء.

"إنك امرؤ فيك جاهلية" هذا وصف للحضارة الجاهلية التي تنادي بالتمييز العنصري، وهو ما كافحته حضارتنا في كل ميادين الحياة، في المسجد والمدرسة والمحكمة والقيادة ، مع الأصدقاء والأعداء على السواء .

لمَّا جاء المسلمون لفتح مصر وتوغلوا فيها حتى وقفوا أمام حصن بابليون رغب المقوقس في المفاوضة مع المسلمين، فأرسل إليهم وفدًا ليعلم ما يريدون، ثم طلب منهم أن يرسلوا إليه وفداً، فأرسل إليه عمرو بن العاص عشرة نفر فيهم عبادة بن الصامت، وكان عبادة أسود شديد السواد، طويلاً حتى قالوا إن طوله عشرة أشبار، وأمره عمرو أن يكون هو الذي يتولى الكلام ، فلما دخلوا على المقوقس تقدمهم عبادة بن الصامت فهابه المقوقس لسواده وقال لهم: نحّوا عني هذا الأسود وقدموا غيره يكلمني، فقال رجال الوفد جميعاً: إن هذا الأسود أفضلنا رأياً وعلماً، وهو سيدنا وخيرنا والمقدم علينا، وإنما نرجع جميعاً إلى قوله ورأيه، وقد أمره الأمير دوننا بما أمره، وأمرنا ألا نخالف رأيه وقوله، فقال لهم: وكيف رضيتم أن يكون هذا الأسود أفضلكم وإنما ينبغي أن يكون هو دونكم؟ قالوا: كلا وإن كان أسود كما ترى فإنه من أفضلنا موضعاً وأفضلنا سابقة وعقلاً ورأيًا، وليس ينكر السواد فينا، فقال المقوقس لعبادة: تقدم يا أسود وكلمني برفق فإني أهاب سوادك، وإن اشتد كلامك علي ازددت لك هيبة، فقال عبادة - وقد رأى فزع المقوقس من السواد - : إن في جيشنا ألف أسود هم أشد سواداً مني.

ألا ترى إلى هذه الحضارة ما أروعها وأسمى إنسانيتها؟ لقد كان الناس جميعاً - حتى المتحضرون في القرن العشرين - يرون السواد منقصة، وكانوا لا يرون الأسود أهلاً لأن يكون في عداد البيض، فكيف يتقدمهم ويقودهم ويفضلهم في الرأي والعلم؟ فجاءت حضارتنا تحطم هذه المقاييس، وتسفه هذه الآراء، وتقدم الأسود على الأبيض حين يقدمه علمه ورأيه وشجاعته.

وليس عبادة بن الصامت إلا واحداً من هؤلاء السود الذين رفعتهم حضارتنا إلى مرتبة القيادة والزعامة.

وكان عبد الملك بن مروان يأمر المنادي في موسم الحج أن لا يفتي الناس إلا عطاء بن أبي رباح إمام أهل مكة وعالمها وفقيهها، أتدرون كيف كان عطاء هذا؟ لقد كان أسود، أعور، أفطس، أشل، أعرج، مفلفل الشعر.. وكان إذا جلس في حلقته العلمية بين الآلاف من تلاميذه بدا كأنه غراب أسود في حقل من القطن! هذا الأسود الأعور الأفطس الأعرج جعلته حضارتنا إماماً يرجع إليه الناس في الفتوى، ومدرسة يتخرج على يده الألوف من البيض، وهو عندهم محل الإكبار والحب والتقدير.

ولقد كان في حضارتنا المجلون في كل ميادين العلم والأدب، وهم سود البشرة لم يمنعهم سوادهم أن يكونوا أدباء ينادمون الخلفاء كنصيب الشاعر، ولا فقهاء يؤلفون المراجع المعتبرة في الفقه الإسلامي كعثمان بن علي الزيلعي شارح الكنز في الفقه الحنفي، والحافظ

جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي (٧٦٢هـ) مؤلف الراية، وكلاهما أسودان من زيلع من بلاد الحبشة.

وليس من أبناء العربية من يجهل كافوراً الأخشيدي العبد الأسود وقد حكم مصر في القرن الرابع الهجري، وهو الذي خلده المتنبي في مدحه وهجائه.

وقصارى القول إن حضارتنا لم تعرف هذا التمييز العنصري بين البيض والسود، ولم يكن فيها مجتمعات خاصة للسود لا يساكنهم فيها أبيض، ولا اضطهاد خاص بهم يجعلهم محل نقمة البيض وازدرائهم، وإنما كانت حضارتنا إنسانية تنظر إلى الناس جميعاً بمنظار الحق والخير، ولا ترى البياض والسواد إلا بياض الأعمال وسوادها (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ❖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ) [الزلزلة:٧، ٨].

ولقد كان مثل هذا القول يبدو غريباً منذ خمسين سنة، فمن بدهيات الأمور أن الفريق بين البيض والسود عمل همجي لا تلجأ إليه حضارة راقية، وأن حضارتنا لم يكن منها أن تفعل ذلك وهي أشهر حضارة عرفت بنشر الإخاء والمساواة بين الناس، ولكننا منذ قيام هيئة الأمم وإعلان ميثاق حقوق الإنسان، نجد أنفسنا في حاجة إلى مثل هذا الحديث بعد أن رأينا وسمعنا الأحاديث المفجعة عن التمييز العنصري في جنوب أفريقيا وعن حالة الزنوج والملونين في أمريكا إلى عهد قريب.

ومن العجيب أن الذين ينادون بالتمييز العنصري وينزلون أشد المحن والبلايا بزنوج أمريكا ليسوا شرقيين حتى يتهموا بالرجعية

والتأخر والهمجية كما هو شأن الغربيين في اتهام الشرقيين دائماً، وإنما هم دول راقية من أكبر الدول في هيئة الأمم! فأمريكا أكبر دولة تسيطر على هيئة الأمم، وانجلترا أكبر دولة في أوروبا تباهي بديمقراطيتها، وجنوب إفريقيا كانت إلى عهد قريب ممثلة في هيئة الأمم بطبقة من الحكام الأوروبيين البيض الذين استعمروا تلك المنطقة وأخذوا يتكلمون باسمها، ودول أمريكا الجنوبية لها مقام مرموق ورأي مسموع في أوساط هيئة الأمم. وهذه الدول هي التي تقوم في القرن العشرين بأبشع جريمة إنسانية عرفها التاريخ، جريمة اضطهاد الإنسان لأخيه الإنسان، لا لضعفه ولا لجهله بل للون بشرته!

وعلى مرمى النظر من البيت الأبيض في واشنطن وفي ظل نصب لنكولن التذكاري ينبسط حي بشع يعيش فيه مئتان وخمسون ألف زنجي، كان إلى عهد قريب يحظر عليهم أن يدخلوا الفنادق والمطاعم والمسارح والمدارس والمستشفيات الخاصة بالبيض، حتى الكنائس، فقد دخل زنجي من جمهورية بناما كنيسة كاثوليكية في واشنطن، وفيما هو مستغرق في صلاته سعى إليه أحد القسس وقدم له قصاصة من ورق قد كتب فيها عنوان كنيسة زنجية كاثوليكية، وحين سئل القس عن سر هذا التصرف أجاب: إن في المدينة كنائس خاصة بالكاثوليك الزنوج يستطيع هذا المرء الأسود أن يقف فيها بين يدي ربه!

وفي عام ١٠٠ من الهجرة أي منذ ثلاثة عشر قرناً شكت جارية سوداء تسمى فرتونة إلى أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز بأن لها حائطاً قصيراً يُقتحم منه عليها فيُسرق دجاجها، فأرسل عمر فوراً إليها يخبرها أنه

أرسل إلى والي مصر يطلب إليه أن يصلح لها حائطها ويحصن لها بيتها ، وكتب إلى واليه في مصر أيوب بن شرحبيل: إن فرتونة مولاة ذي أصبح قد كتبت إليَّ تذكر قصر حائطها وأنه يسرق منه دجاجها وتسأل تحصينه لها. فإذا جاءك كتابي هذا فاركب أنت بنفسك إليه حتى تحصنه لها! فلما وصله الكتاب ركب بنفسه إلى الجيزة ليسأل عن فرتونة حتى عثر على محلها ، فإذا هي سوداء مسكينة ، فأعلمها بما كتب به أمير المؤمنين وحصن لها بيتها.

هذا ما فعلناه قبل أكثر من ثلاثة عشر قرناً.. وهذا مثل من حضارتنا.

"كتاب "من روائع حضارتنا " بتصرف كبير"

من خصائص الحضارة الإسلامية

يعرِّف الحضارة بعض الكاتبين في تاريخها بأنها " نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي " وتتألف الحضارة من العناصر الأربعة الرئيسية : المواد الاقتصادية ، والنظم السياسية ، والتقاليد الخلقية ، ومتابعة العلوم والفنون.

ولاطراد الحضارة وتقدمها عوامل متعددة من جغرافية واقتصادية ونفسية كالدين واللغة والتربية ، ولانهيارها عوامل هي عكس تلك العوامل التي تؤدي إلى قيامها وتطورها ، ومن أهمها الانحلال الخلقي والفكري، واضطراب القوانين والأنظمة ، وشيوع الظلم والفقر ، وانتشار التشاؤم أو اللامبالاة ، وفقدان الموجهين الأكفاء والزعماء المخلصين.

وقصة الحضارة تبدأ منذ عُرف الإنسان، وهي حلقة متصلة تسلِّمها الأمة المتحضرة إلى من بعدها ، ولا تختص بأرض ولا عرق، وإنما تنشأ من العوامل السابقة التي ذكرناها.

وتكاد لا تخلو أمة من تسجيل بعض الصفحات في تاريخ الحضارة ، غير أن ما تمتاز به حضارة عن حضارة إنما هو قوة الأسس التي تقوم عليها ، والتأثير الكبير الذي يكون لها ، والخير العميم الذي يصيب الإنسانية من قيامها ، وكلما كانت الحضارة عالمية في رسالتها ، إنسانية في نزعتها ، خلقية في اتجاهاتها ، واقعية في مبادئها ، كانت أخلد في التاريخ وأبقى على الزمن وأجدر بالتكريم.

وحضارتنا حلقة من سلسلة الحضارات الإنسانية ، سبقتها حضارات وستتبعها حضارات. وقد كان لقيام حضارتنا عوامل، ولانهيارها أسباب أبرز ما يلفت نظر الدارس لحضارتنا أنها تميزت بالخصائص التالية :

١ـ الوحدانية المطلقة في العقيدة

- أنها قامت على أساس الوحدانية المطلقة في العقيدة ، فهي أول حضارة تنادي بالإله الواحد الذي لا شريك له في حكمه وملكه، هو وحده الذي يُعبد ، وهو وحده الذي يُقصد (إياك نعبد وإياك نستعين) وهو الذي يعز ويذل، ويعطي ويمنح، وما من شيء في السموات والأرض إلا وهو تحت قدرته وفي متناول قبضته.

هذا السمو في فهم الواحدانية كان له أثر كبير في رفع مستوى الإنسان وتحرير الجماهير من طغيان الملوك والأشراف والأقوياء ورجال

الدين، وتصحيح العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، وتوجيه الأنظار إلى الله وحده وهو خالق الخلق ورب العالمين.

كما كان لهذه العقيدة أثر كبير في الحضارة الإسلامية تكاد تتميز به عن كل الحضارات السابقة واللاحقة، وهي خلوها من كل مظاهر الوثنية وآدابها وفلسفتها في العقيدة والحكم والفن والشعر والأدب، وهذا هو سر إعراض الحضارة الإسلامية عن ترجمة الالياذة وروائع الأدب اليوناني الوثني، وهو سر تقصير الحضارة الإسلامية في فنون النحت والتصوير مع تبريزها في فنون النقش والحفر وزخرفة البناء. إن الإسلام الذي أعلن الحرب على الوثنية ومظاهرها لم يسمح لحضارته أن تقوم فيها مظاهر الوثنية وبقاياها المستمرة من أقدم عصور التاريخ، كتماثيل العظماء والصالحين والأنبياء والفاتحين.

وقد كانت التماثيل من أبرز مظاهر الحضارات القديمة والحضارة الحديثة؛ لأن واحدة منها لم تذهب في عقيدة الوحدانية إلى المدى الذي وصلت إليه الحضارة الإسلامية.

٢ - إنسانية النزعة والهدف، عالمية الأفق والرسالة

- وثاني خصائص حضارتنا أنها إنسانية النزعة والهدف، عالمية الأفق والرسالة، فالقرآن الذي أعلن وحدة النوع الإنساني رغم تنوع أعراقه ومنابته ومواطنه، في قوله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)[الحجرات: ١٣].

إن القرآن حين أعلن هذه الوحدة الإنسانية العالمية على صعيد الحق والخير والكرامة جعل حضارته عقدًا تنتظم فيه جميع العبقريات للشعوب والأمم التي خفقت فوقها راية الفتوحات الإسلامية، ولذلك كانت كل حضارة تستطيع أن تفاخر بالعباقرة الذين أقاموا صرحها من جميع الأمم والشعوب، فأبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والخليل وسيبويه والكندي والغزالي والفارابي وابن رشد وأمثالهم ممن اختلفت أصولهم وتباينت أوطانهم، ليسوا إلا عباقرة قدمت فيهم الحضارة الإسلامية إلى الإنسانية أروع نتاج الفكر الإنساني السليم.

٣ـ مراعاة المبادئ الأخلاقية تشريعًا وتطبيقًا

- وثالث خصائص حضارتنا أنها جعلت للمبادئ الأخلاقية المحل الأول في كل نظمها ومختلف ميادين نشاطها ، وهي لم تتخل عن هذه المبادئ قط ، ولم تجعل وسيلة لمنفعة دولة أو جماعة أو أفراد ، ففي الحكم وفي العلم وفي التشريع وفي الحرب وفي السلم وفي الاقتصاد وفي الأسرة، روعيت المبادئ الأخلاقية تشريعًا وتطبيقًا ، وبلغت في ذلك شأوًا ساميًّا بعيدًا لم تبلغه حضارة في القديم والحديث، ولقد تركت الحضارة الإسلامية في ذلك آثارًا تستحق الإعجاب وتجعلها وحدها من بين الحضارات التي كفلت سعادة الإنسانية سعادة خالصة لا يشوبها شقاء.

٤ - الحضارة الإسلامية حضارة تؤمن بالعلم في أصدق أصوله ، وترتكز على العقيدة في أصفى مبادئها

- ورابع هذه الخصائص أنها تؤمن بالعلم في أصدق أصوله، وترتكز على العقيدة في أصفى مبادئها ، فهي خاطبت العقل والقلب معًا ، وأثارت

العاطفة والفكر في وقت واحد ، وهي ميزة لم تشاركها فيها حضارة في التاريخ.

وسر العجب في هذه الخاصة من خصائص حضارتنا أنها استطاعت أن تنشئ نظامًا للدولة قائمًا على مبادئ الحق والعدالة ، مرتكزًا إلى الدين والعقدية دون أن يقيم الدين عائقًا ما دون رقي الدولة واطراد الحضارة ، بل كان الدين من أكبر عوامل الرقي فيها ، فمن بين جدران المساجد في بغداد ودمشق والقاهرة وقرطبة وغرناطة انطلقت أشعة العلم إلى أنحاء الدنيا قاطبة.

إن الحضارة الإسلامية هي الوحيدة التي لم يُفصل فيها الدين عن الدولة مع نجاتها من كل مآسي المزج بينهما كما عرفته أوروبا في القرون الوسطى.

لقد كان رئيس الدولة خليفة وأميرًا للمؤمنين، لكن الحكم عنده للحق والتشريع للمختصين فيه ، ولكل فئة من العلماء اختصاصهم والجميع يتساوون أمام القانون، والتفاضل بالتقوى والخدمة العامة للناس " والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها " (رواه البخاري ومسلم)، " الخلق كلهم عيال الله فأحبهم إليه أنفعهم لعياله "(رواه البزار). هذا هو الدين الذي قامت عليه حضارتنا ، ليس فيه امتياز لرئيس ولا لرجل دين ولا لشريف ولا لغني (قل إنما أنا بشرٌ مِثلُكم)[الكهف: ١١٠].

٥ - التسامح الديني العجيب

- وآخر ما نذكره من خصائص حضارتنا هذا التسامح الديني العجيب الذي لم تعرفه حضارة مثلها قامت على الدين. إن الذي لا يؤمن بدين ولا بإله لا يبدو عجيبًا إذا نظر إلى الأديان كلها على حد سواء، وإذا عامل أتباعها بالقسطاس المستقيم، ولكن صاحب الدين الذي يؤمن بأن دينه حق وأن عقيدته أقوم العقائد وأصحها، ثم يتاح له أن يحمل السيف، ويفتح المدن، ويستولي على الحكم، ويجلس على منصة القضاء، ثم لا يحمله إيمانه بدينه، واعتزازه بعقيدته، على أن يجور في الحكم، أو ينحرف عن سنن العدالة، أو يحمل الناس على اتباع دينه. إن رجلاً مثل هذا لعجيب أن يكون في التاريخ، فكيف إذا وجد في التاريخ حضارة قامت على الدين وشادت قواعدها على مبادئه ثم هي من أشد ما عرف التاريخ تسامحًا وعدالة ورحمة وإنسانية ! وحسبنا أن نعرف أن حضارتنا تنفرد في التاريخ بأن الذي أقامها دين واحد ولكنها كانت للأديان جميعًا.

خاتمة

هذه هي بعض خصائص حضارتنا وميزاتها في تاريخ الحضارات، ولقد كانت بذلك محل إعجاب العالم، ومهوى أفئدة الأحرار والأذكياء من كل جنس ودين، يوم كانت قوية تحكم وتوجه وتهذب وتعلم، فلما انهارت وقامت من بعدها حضارة أخرى، اختلفت الأنظار في تقدير قيمة حضارتنا، فمن مزرٍ بها ومن معجب، ومن متحدث عن فضائلها، ومن مبالغ في الانتقاص منها، هكذا تختلف أنظار الباحثين الغربيين اليوم في

حضارتنا، وما كانوا ليفعلوا ذلك لولا أنهم وهم الذين بيدهم مقاييس الحكم وعنهم تؤخذ الآراء، هم الأقوياء الذين يمسكون بدفة الحضارة اليوم، وإن الذين يُحكم عليهم وعلى حضارتهم هم الضعفاء الذين تتطلع أبصار الأقوياء إلى استلاب خيراتهم وحكم بلادهم بشره وجشع، ولعله هو موقف القوي من الضعيف يزري به وينتقص قدره. كذلك فعل الأقوياء في كل عصور التاريخ، إلا نحن يوم كنا أقوياء فقد أنصفنا الناس قويهم وضعيفهم، وعرفنا الفضل لأهله شرقيهم وغربيهم، ومن مثلنا في التاريخ، عدالة حكم، ونزاهة قصد، واستقامة ضمير ؟

ومن المؤسف أننا لم ننتبه تمامًا لعصبية الأقوياء ضدنا وجورهم في الحكم على حضارتنا، وكثير منهم إما متعصب لدين أعمت العصبية بصره عن رؤية الحق، أو متعصب لقومية حمله كبرياء القومية على أن لا يعترف لغير أمته بالفضل، ولكن ما عذرنا نحن في تأثرنا بآرائهم في حضارتنا ؟ فيم يزري بعض الناس من أبناء أمتنا بهذه الحضارة التي ركعت الدنيا أمام قدميها بضعة قرون ؟

لعل حجة المستخفين من قومنا بقيمة حضارتنا أنها ليست شيئًا إذا قيست بروائع هذه الحضارة الحديثة واختراعاتها وفتوحاتها في آفاق العلم الحديث، وهذا لو صح لا يبرر الاستخفاف بحضارتنا لسببين:

الأول: أن كل حضارة فيها عنصران: عنصر روحي أخلاقي، وعنصر مادي. أما العنصر المادي فلا شك في أن كل حضارة متأخرة تفوق ما سبقها، تلك هي سنة الله في تطور الحياة ووسائلها، ومن العبث أن تطالب الحضارة السابقة بما وصلت إليه الحضارة اللاحقة، ولو جاز هذه

لجاز لنا أن نزري بكل الحضارات التي سبقت حضارتنا، لما ابتدعته حضارتنا من وسائل الحياة ومظاهر الحضارة ما لم تعرفه الحضارات السابقة قط، فالعنصر المادي في الحضارات ليس هو أساس التفاضل بينها دائمًا وأبدًا.

أما العنصر الأخلاقي والروحي فهو الذي تخلد به الحضارات، وتؤدي به رسالتها من إسعاد الإنسانية وإبعادها عن المخاوف والآلام، ولقد سبقت حضارتنا كل الحضارات السابقة واللاحقة في هذا الميدان، وبلغت فيه شأوًا لا نظير له في أي عصر من عصور التاريخ، وحسب حضارتنا بهذا خلودًا.

إن الغاية من الحضارة هي أن تقرب الإنسان من ذروة السعادة، وقد عملت لذلك حضارتنا ما لم تعمله حضارة في الشرق والغرب.

الثاني: أن الحضارات لا يقارن بينها بالمقياس المادي، ولا بالكمية في الأعداد والمساحات، ولا بالترف المادي في المعيشة والمأكل والملبس، وإنما يقارن بينها بالآثار التي تتركها في تاريخ الإنسانية، شأنها في ذلك شأن المعارك والممالك، فهي لا تقارن بينها بسعة الرقعة ولا بحساب العدد، والمعارك الفاصلة في التاريخ القديم والوسيط لو قيست بمعارك الحرب العالمية الثانية من حيث أعداد الجيوش ووسائل القتال لكانت شيئًا تافهًا، ولكنها لا تزال تعتبر معارك لها قيمتها البالغة في التاريخ لما كان لها من الآثار البعيدة.

إن معركة " كاني" التي هزم فيها القائد القرطاجي الشهير " هنيبال " الرومانيين هزيمة منكرة لا تزال من المعارك التي تدرّس في

المدارس العسكرية في أوروبا حتى الآن. وإن معارك خالد بن الوليد في فتوح العراق والشام لا تزال محل دراسة العسكريين الغربيين وإعجابهم، وهي عندنا من الصفحات الذهبية في تاريخ الفتوحات العسكرية في حضارتنا. ومع هذا فما كان قدم معركة كاني أو معركة بدر أو معركة القادسية أو حطين ليحول دون النظر إليها على أنها معارك فاصلة في التاريخ.

الحضارة الإسلامية الأعظم تأثيرًا في أسبانيا

أكدت المستشرقة الأسبانية "مانويلا كوريتز جارسيا" أن الحضارة الإسلامية والعربية كانت أكثر الحضارات تأثيرًا في أسبانيا، حيث عاش المسلمون هناك ثمانية قرون - من القرن الثامن الهجري حتى القرن الخامس عشر - تركوا خلالها تراثا ثقافيّا وحضاريّا ضخمًا جعل من أسبانيا الجسر الذي يصل بين العرب والمسلمين من ناحية وأوروبا من ناحية أخرى ، واشتهر من العلماء المسلمين في الأندلس ابن سينا وابن رشد وابن فرناس وابن زهير الذي مازالت عائلته موجودة حتى الآن .

وأضافت الدكتورة مانويلا، الحاصلة على الدكتوراة في فقه اللغات السامية والمتخصصة في التراث العربي: أن تأثير العرب والمسلمين في أسبانيا امتد إلى الحياة التجارية في أسبانيا ، حيث أسسوا الموانئ البحرية والبرية ، وبنوا المنارات والخانات التي تشبه الفنادق حاليا ، كما وضعوا القوانين التي تنظم العمل التجاري ، وعملوا - أيضا - على تنشيط التبادل التجاري بين الشرق وأوروبا .

وأشـارت مـانويلا جارسـيا في حـوار مـع مجلـة " المـرأة اليـوم " الإماراتيـة إلى أن الأسـبان ينظـرون إلى الـتراث العربـي والإسـلامي أيـام الأنـدلس كجـزء مـن تـاريخ أسـبانيا ، وهنـاك ٦ آلاف كلمـة ذات أصـول عربيـة في اللغـة الأسـبانية ، وتوجـد مـدن وعشـائر وعـائلات ذات أصـول عربية ، كما أنه بعد ٢٠ عاما من الآن سيكون للمسلمين حضورًا قويًّا في أسبانيا خاصة في غرناطة والعديد من المدن مثل مدريد التي أصبحت مليئة بالمساجد والمدارس العربية والمقابر الخاصة بالمسلمين .

وأوضحت جارسيا : أنـه يوجـد في أسبانيا حتـى الآن الكثير مـن التراث العربي الإسلامي ، خاصة في مدينة قرطبة ، ومن أبرز معالم هذا التراث قصر الحمراء في غرناطة ، كما توجد آثار أخرى مختلفة وتراث فكري وعلمي وموسيقي ، إضافة إلى أن الحضارة العربية والإسلامية تدرس في المدارس ، ويوجد ٢٥ قسمًا للدراسات العربية والإسلامية في جامعات أسبانيا .

وكشفت عن أن العديد من المثقفين الأسبان يشاركون نظرائهم العرب في النظر إلى الأندلس على أنها الفردوس المفقود ، نظرًا لما تحقق من إنجازات في مختلف المجالات خلال فترة حكم المسلمين والعرب.

الثقافة الإسلامية .. نبراس الأمة في التميز الحضاري

لا ريب أن كل أمة تعتز بحضاراتها التي هي عنوان تقدمها ورقيها ، وإنما تستمد الأمة الإسلامية هذا التميز الحضاري من خلال معالم ثقافتها الإسلامية ، فهي مثابة الأفكار والتصورات التي يبني الإنسان المسلم عليها وجوده في هذه الحياة - لا سيما وأن الثقافة

الإسلامية تستمد تلك الرؤى والأفكار من مصدرين أساسين مهمين هما: الكتاب والسنة ، ثم يأتي بعد ذلك ما للأمة من تراث وتقديرات، إضافة إلى ما استفادته من تجارب الأمم الأخرى مما لا يتعارض مع تعاليم الدين الإسلامي.

وإن التزام الأمة بهذا التواصل يضمن لها تقويم ثقافتها الذاتية وأصالتها على مستوى الأفراد والجماعات.

وكلما ابتعدت الأمة عن تلك المصادر الأساسية، أو أخلت بشيء منه لا يمكن للأمة أن تثبت وجودها الحقيقي - إذا هي فقدت شيئاً من قيمها وأخلاقها الإسلامية، أو تناست لغتها وتاريخها في هذه الحياة.
وإذا أردنا البحث عن أهم الأسباب التي تحول دون تميز الأمة في حضاراتها في العصر الحاضر لتبين لنا أن من أهم ذلك تدخل عدد من الروافد الأجنبية في بناء المجتمع الإسلامي، ما يطفئ شعلة التميز والقيادة في تلك الحضارة.

ومعلوم أن الدين الإسلامي جاء - والحمد لله - مهيمناً على ما سبقه من الأديان، ولهذه الهيمنة صلة وثيقة بمسألة التميز التي ينشدها المجتمع الإسلامي، الذي يرفض أن يكون تابعاً لغيره أو مقلداً أو مقتبساً من حضارة أخرى فهذه الأمور إن وجدت، فما هي المتمات لأصول التميز القائمة وروحه السائدة ومناهجه الثاقبة.

فالمأمول لهذه الحضارة الإسلامية في الحال والمستقبل أن تكون ذات قيادة مستقلة بنفسها، ومستمدة تعاليمها من القرآن والسنة إذا هي أرادت التميز الحقيقي ، وعلى غيرها من الحضارات أن تنضم إلى

مركب القيادة والتوجيه، لتكون حضاراتنا الإسلامية في مقدمة الركب ، وحق لها ذلك ما دامت ثابتة وراسخة على قواعدها الأصولية لم تتغير أو تتبدل، إذ كيف يليق بثقافة تنتسب إلى هذا الأصل المنيع والركن الرشيد وتكون في موقع الاقتباس والتقليد؟!

وتأكيدًا لهذا المعنى يقول الله تعالى في محكم التنزيل : (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق. لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جمعياً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون).

هكذا يبين الله تعالى الخيرية التي تميزت بها هذه الأمة من خلال كتابها والتحاكم إليه ونبذ الأهواء المضللة خشية الفتنة والتفكك والاضطراب فالحق واحد وطرق الضلال متعددة، وركون كثير من الناس إلى سلطان الهوى- والبعد عن الهدى من أهم معوقات التميز الحضاري في العصر الحاضر- ما ذاك إلا بسبب الجهل بمقاصد التشريع الإلهي حتى جلب أولئك لأمتهم شيئاً من توابع الذل والانكسار، ووصفهم بالفسق في قوله سبحانه في سياق تلك الآيات : (وإن كثيرًا من الناس لفاسقون) المائدة ٤٩.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد ميز هذا الإنسان عن غيره من المخلوقات بهذا العقل البشري الذي يعرف به الحق والباطل، والخير والشر فإن هذا العقل يحتاج إلى الغذاء المناسب حتى يعطي وظيفته على

الوجـه الأكمـل، وهـذا الغـذاء يسـتمد مـن القـيم الحقيقيـة لثقافتنـا الإسلامية، وأصولها المباركة، لينعكس أثر ذلك على التميز الحضاري لهذه الأمـة وواقـع حياتهـا العمليـة، فيكـون المجتمـع مجتمعـاً تسـوده روح المحبـة والتعـاون والقـيم الفاضـلة، وتلـك خصوصـية لثقافتنـا الإسـلامية، وينبغـي أن يوجـد هـذا التميـز وتلـك الخصوصـية في كـل وقـت فـلا تحـدد بزمـان معـين ؛ لأن رسـالة الإسـلام رسـالة خالـدة إلى أن يـرث الله الأرض ومـن عليهـا، وعامـل الثقافـة الإسـلامية عامـل مهـم جـداً في رسـم المـنهج السليم لحضارة الأمة، لأنها قلبها النابض ولباسها المنيع الذي يحميها من زيف وضلال الحضارة الغربية.

ومن هنـا ندرك أن الثقافـة الحقيقيـة الـتي لهـا أثـر في بنـاء حضـارة الأمة ثقافة واحدة ، وهـي الثقافة الربانية التي تستمد رسالتها مـن الـوحي الإلهـي وفيهـا سـعادة البشـر، ومـا عـداها فهـي مـن الجاهليـة الأولى الـتي همها النهب والاستعمار- كما هو الحال في الاستعمار الغربي الذي من أهم أهدافه: زعزعة العقيدة الصحيحة في نفوس المسلمين، إدراكـاً منـه أن التمسك بالعقيـدة سـبب بنـاء الأمـة المسـلمة ، وزعزعتهـا وتحطيمهـا في نفوس سبب لتدميرها.

والواقـع اليـوم يشـهد لـذلك ؛ فـنحن نـرى آثـار الاسـتعمار في تلـك الأجيـال المسـلوبة الإرادة، بـل منهـا مـن فقـد هويتـه حتـى صـار تبعـاً لغـيره عاجزاً عن تحقيـق شخصـيته المسـلمة، وهـذه نتيجـة حتميـة لكـل مجتمـع يفقد ثقافته الأصلية.

ولا أحد ينكر أن واقع ثقافتنا اليوم يحتاج إلى مزيد من العطاء ممن ينتسبون إليها من رجال الفكر والأدب بحيث نحقق الاكتفاء الذاتي الذي يحفظ لنا كيان تلك الثقافة.

ولنجعل من الشعوب التي فقدت قيمها وأخلاقها خير دليل على تأثر الحضارة بالبعد عن معالمها وأصولها التي تبني عليه، ما يجعل هذا التأثر السلبي يصيب الأمة بالخلل في حياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهذا هو سبب التأخر الحضاري لدى أمة من الأمم.

ولقد كان من نتائج الخروج عن أصول الثقافة الإسلامية والعربية أن أنهار أكبر حصون التحصين الثابتة في المجمع ما حدا بالمجتمع إلى أن يعيش فترة من الجمود والتعطيل ، لكونه وقع بين فكين : أحدهما حضارة غربية مستوردة ، والآخر عامل أصيل متجمد، ومتى استمر الوضع على هذه الحال فإن عملية النهوض بثقافة الأمة تكاد تكون مستعصية ما لم يهيئ الله لها من يأخذ بيدها من مفكري الأمة أصحاب العقول الراجحة الذين يعرفون للحياة المطمئنة قيمتها.

ومن مظاهر التقدم الحضاري الذي يشهده المجتمع المسلم ما يتعلق بأنواع التقنين الحديثة المعلوماتية التي بدأت تنتشر في كل قطاع أو مؤسسة، بل وعلى مستوى الأفراد، حيث أصبح لا غنى للفرد عنها اليوم لتنظيم حياته وأولوياته، إضافة إلى ذلك تجد الكثير ممن كانوا يسكنون الوادي ويمارسون الحياة البدائية قد تولوا عدداً من المناصب التي تؤهلهم لتغيير أنماط السلوك في المجتمع وفق الشريعة الإسلامية بعيداً عن عادات وتقاليد الجاهلية الأولى.

فعلينا أبناء هذه الأمة المسلمة أن نسرع إلى إنقاذ ما يمكن إنقاذه من جوانب حضارتنا اليوم، ونأخذ بها إلى شاطئ الأمان بعيداً عن عوامل الغزو الفكري الثقافي، وما أكثره اليوم ، بل التنافس فيه قائم على حساب ثقافتنا الإسلامية.

وإن مما يعين على إنقاذ تلك الحضارة في ظل قيمنا الإسلامية وفق متطلبات العصر أن تسلك مسلك التوسط والاعتدال في التعامل مع تلك القيم والمبادئ ، إذ إن التطرف والغلو من أشد العوامل فتكاً بحضارة الأمة، وإنزال أنواع الذل والهوان التي تصيب العباد والبلاد، وما نشأ ذلك الغلو وذلك التطرف إلا بسبب القوى الداخلية التي ابتعدت عن عقيدتها ، ما سهل للاستعمار السيطرة والهيمنة على مقدرات الأمة حتى فقدت الكثير من معالم حضارتها الإسلامية حيث أراد الاستعمار طمس تلك المعالم.

وما أن أحست الأمة بالخطر القادم الذي يهدد حياتها وحضارتها حتى اتجهت إلى نزعة جديدة شغلتها عما هو أهم ، ألا وهي النزعة المادية ومن هنا غاب معظم القيم من حياة الأفراد والمجتمعات، ولم تعد حياتهم قائمة على أي نوع من التعالي والمثالية.

فأملنا في ثقافتنا الإسلامية اليوم أن تأخذ بزمام الحضارة إلى بر الأمان بعيداً عن مظاهر الفوضى والانحراف، وألا تترك مجالاً لتلك القوى المادية لإشباع رغباتها على حساب قيمنا وأخلاقنا التي هي عنوان حضارتنا الإسلامية، وأن نكرس جهدنا في سبيل الحفاظ على مقدراتنا التي أساسها وحدة الإيمان والعقيدة الصحيحة بعيداً عن الطغيان المادي

الـذي يفقـد الإنسـان إنسـانيته، ومتـى بنـى الإنسـان حضـارته علـى قيمـه وأخلاقه الإسلامية فـإن هـذا البنـاء لـن يقهـر بـإذن الله ، وسـيظل شـامخاً إلى الأبـد في مواجهـة التبعيـة مـن أجـل تميـز حضـاري مرمـوق لا يـتغير ولا يتبدل.

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحب وسلم

العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي

- الكتاب: ملامح العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي
- المؤلف: محمد أحمد عواد
- الناشر: الأصدقاء للنشر/ عمان
- الطبعة: الأولى ٢٠٠١م

يسعى هذا الكتاب للإجابة عن السؤال: ما هي ملامح العقلانية العلمية في الفكر العربي الإسلامي منذ مطلع القرن الثاني الهجري إلى القرن الثامن الهجري؟ وتحديد هذه الفترة الزمنية يأتي من اعتبارها تتضمن أبرز ما قدمه العقل العربي الإسلامي في القطاعات المختلفة، أي الفلاسفة والعلماء المسلمين الذي وضعوا مؤلفاتهم أصلاً باللغة العربية.

أهميـة هـذه الدراسـة كونهـا تـدرس مـدى تـأثير الـتراث العلمـي العربـي الإسلامي على حقول المعرفة المختلفة للتراث برمته.

و"العلم" هنا هو المفهوم الحديث له، وهو الإدراك الإنساني للواقع المحسوس عن دليلٍ قاطع وهو بهذا المعنى يختلف عن مفهوم العلم الذي ساد في الحضارة الإسلامية التي لم تحصره بالواقع المحسوس.

يتضمن مفهوم "العقلانية" حدود عمل العقل في إطار العالم المادي الفيزيائي، واستناد العقل إلى الحس في إنتاج المعرفة، والتزام الموضوعية والفصل بين الأنساق الثلاثة: الفلسفة والدين والعلم. وإن كان ذلك لا يعني بالضرورة تعارضها.

١ـ العلوم التجريبية:

وقف العلماء العرب المسلمين على تراث الأمم السابقة، وبخاصة الهند وفارس والسريان واليونان، فنقلوه بأمانة، ناسبين كل فكرة إلى صاحبها ـ بعكس اليونان الذين استخدموا التراث السابق دون أن يشيروا إلى مصادرهم ـ ثم قاموا بنقده، فلم يقفوا منه موقف التابع ـ وهناك شواهد كثيرة على الأمر مثل الرازي مع جالينوس أو ابن الهيثم مع بطليموس ـ ومن ثم طوروه، وأضافوا إليه، وأسسوا حقولاً جديدة، وعلى الصعيد المنطقي التزموا بمنهج القياس المنطقي، وطبقوا الاستقراء والتمثيل، وثمة منهجين رئيسين استخدما بصورة مباشرة في العلوم الرياضية والاختبارية، **وهما**:

أولا: المنهج الرياضي:

قدّم الفراعنة والبابليون إنجازات كثيرة على صعيد العلم الرياضي، وكانت تعتمد التجريب منهجاً، تسلّم اليونان هذه النتائج فطوروها، ومنذ فيثاغور بدأت تتراكم مجموعة من النظريات الرياضية المعمّمة في الحساب والهندسة، ثم جاء إقليدس، فأعاد تنظيم المادة المتراكمة في صورة نسقٍ استنباطي، فهناك ابتداءً: التعريفات ثم

البديهيات فالمصادرات فالنظريات. وبهذا تشكل المنهج الرياضي في صورته الاستنباطية، وتم تطبيقه في الحساب والهندسة والميكانيكيا.

أحدث اليونان بهذه المنهجية قطيعة تامة مع مرحلة التجريب البابلية الفرعونية، وقد ورث العلماء العرب المسلمون هذه المنهجية، ولم يقبلوا بكل النتائج التي قدّمها اليونان فحاولوا تقديم حلولٍ جديدة، كما حدث في نقد المسلمة الخامسة لاقليدس، واستناداً إليه أسسوا علم الجبر والموسيقى، واستخدموه بصورة فعّالة في العلم التجريبي وبخاصة في الفلك والفيزياء، وبهذا كانوا امتداداً للمرحلة الاستنباطية اليونانية.

ثانياً: المنهج التجريبي:

استخدم العلماء العرب المسلمون هذا المنهج في الكيمياء والفيزياء والفلك والطب، وبصورة ما في الرياضيات، وقد تنبهوا إلى أنّ مستخدمه، يجب أنْ يكون مؤهلاً على الصعيد النظري. فهذه المرحلة ضرورية، تمثل شرطاً ضرورياً، وفي ضوئها يتم تحديد المشكلة، ثم تأتي مرحلة الملاحظة المباشرة للظاهرة، وجمع المعلومات عنها بواسطة الحواس، واستخدام الآلات والأدوات المختلفة.

ثم يقول العقل استناداً إلى هذه المادة الخام بتكوين فرض لحل المشكلة، ويجب ألاّ يحكم على هذا الفرض بالصدق أو الكذب قبل امتحانه، ومن هنا تأتي التجربة للحسم في صدق هذا الفرض أو كذبه، وما يثبت بالتجربة فهو صادق، ويصبح بمرتبة القاعدة أو المبدأ أو القانون العام وقد طالبوا بتكرار التجارب حتى يثبت الأمر، وقد صرّحوا بأنّ هناك إمكانية لوقوع الباحث في الخطأ، وبينوا أنّ أسبابه قد تعود إلى

الموضوع أو قصور الأدوات المستخدمة أو الذات الفاعلة، وقد طبقوه بنجاح في فروع العلم التجريبي.

وصحيح أنّ هذا المنهج له جذور في التراث السابق، لكن، يعود الفضل إلى العرب المسلمين في إعادة الاعتبار إليه. وقد ركزوا بصورة **خاصة على**:

أ- أن التجربة هي المعيار الذي نلجأ إليه لحسم صدق القضايا العلمية الاختبارية، وقد أطلقوا عليها ألفاظاً مختلفة، مثل: الاعتبار أو الامتحان عند ابن الهيثم أو التدبير كما هو الحال عند جابر بن حيان، ولم يكتف العلماء العرب المسلمون بالتجربة الواحدة، وإنما ذهبوا إلى ضرورة التكرار بغية المزيد من التحوط في الحكم، وما أثبته التجربة عندهم يرتقي إلى مستوى القانون العام وفي علم الفلك لعبت الملاحظة العلمية دوراً حاسماً في غياب إمكانية التجارب الدقيقة، ودعموا ذلك بأجهزة كثيرة تحسن أدوات الملاحظة.

ب- استخدم العلماء العرب المسلمون الأدوات والآلات المختلفة في تجاربهم وكانوا حريصين على تقديم وصف نظري لها، ولطرق عملها، وتطويرها، باستمرار ومن هنا نجد التقدم الكبير الذي شهده علم الفلك بدءاً من مرصد المأمون إلى مرصد أولوغ بك وهذا ما نجده مع ابن الهيثم في البصريات، أو مع أدوات الجراحة عند الزهراوي.

جـ- واهتموا في ضوء ذلك بوحدات القياس للأوزان والأطوال والمساحات، وقد تطورت صناعة الموازين لديهم بصورة ملفتة للنظر، والشاهد على ذلك، ميزان الحكمة عند الخازن.

د- ولم يكتفوا هؤلاء بهذه القضايا، وإنما طوروا جهازاً من المفاهيم على مستوى نظرية العلم، وبخاصة قضية الموضوعية، أو العدل بلغة ابن الهيثم. فقد اعتقدوا أنّ هدفهم هو بلوغ الحقيقة، ومن هنا، فقد دعوا إلى نبذ الاعتبارات الذاتية والهوى والانفعالات، والتهويمات والطقوس السحرية، وأكدوا ضرورة عدم الخضوع للسلطة المعرفية السائدة.. ومن هنا جاء نقدهم لبطليموس وإقليدس وأرسطو وغيرهم، فالحجة في آخر الأمر على البرهان والدليل بغض النظر عن القائل.

تبنى العلماء العرب المسلمون نظرة إلى العلم مخالفة تماماً للرؤية اليونانية التي كانت تفصل بين النظر والعمل، فأكدوا على هذا الجانب حتى في الرياضيات، فقد كانت الغايات العملية هي الهدف الأخير للعلم، وبهذا يكونوا قد تبنوا معظم شروط العقلانية العلمية المعاصرة، فقد نادوا بالموضوعية في العلم، ودعوا إلى تكامل الحس والعقل في الإنتاج العلمي.

لم يجد العلماء العرب المسلمون تناقضاً بين العلم وبين الإيمان بالوجود الإلهي، بل اعتبروا أنّ نتائج العلم تشهد بشكل أو بآخر للحكمة الإلهية، وهذا لا يقل من عقلانيتهم العلمية إذ ليس من شروط العقلانية العلمية إنكار وجود اللّه ورفض الدين، فهؤلاء العلماء بإجماع لم تكن مرجعيتهم دينية [فقط]، بمعنى أنّ العلم [الإنساني] ليس نتاجاً للفعل الإلهي، وإنما هو فعل للعقل الإنساني، وهو قابل للتعديل والتطوير، وهناك إمكانية متاحة لتصحيح الخطأ، والافتراضات يمكن التحقق من صدقها أو كذبها، والحقيقة لا تكتمل أبداً [إلا عند

الله]، وإنما هي في نمو مستمر والنقد الذاتي كما يرى ابن الهيثم وغيره ركن رئيس في تطور المعرفة العلمية.

والسؤال الذي يطرح بعد هذا: ما مدى تأثير العلوم الاختبارية والرياضية في الحقول المعرفية المختلفة المعرفية المختلفة؟ فهل أسهمت في تكوين عقلانية علمية من نوع ما عند بعض المنتسبين إليها.

٢ـ العلوم النقلية:

ومعروفٌ أنّ علم الكلام والفقه من العلوم النقلية التي تأسست منذ وقت مبكر، وقد سبقت العلوم الاختبارية من حيث التأسيس والنشأة بفعل عوامل داخلية وخارجية، وخضعت في تطورها لتأثيرات مختلفة أثرت في مسيرتها. وقد اتجه علماء الكلام المتأخرون إلى المنطق منذ القرن الخامس الهجري، ومن ثم اجتمعت لديهم النزعتان الكلامية والصورانية. وقد تأثر الفقهاء بالمنطق لكنْ، ليس بصورة مباشرة كما حدث عند علماء الكلام المتأخرين، إذ لم ينظروا أبداً إلى المنطق باعتباره منهجية ملائمة لهم على الصعيد الفقهي، ولم يتبنوا الصورانية، وإن تأثروا في أبحاثهم وخاصة على الصعيد المنهجي بالمنطق.

لم يكن علماء الكلام والفقه بعيدين عمّا يجري في حقل العلوم الاختبارية، فهناك علماء وفقهاء اكتفوا بالمراقبة أو الاستفادة بشكل جزئي، وهناك آخرون، بالضرورة، تأثروا بما يجري فيها، وهناك اختلاف بينهم في درجة التأثر، ولم يكن في هذا الحقل ما يثير حفيظة علماء الكلام أو الفقهاء ليتخذوا منه موقفاً معادياً، وذلك لسببين:

أولاً: أنّ الموضوعات التي يبحثها العلم الاختباري ليست قضايا دينية مباشرة، مثل الإلهيات.

ثانياً: أنّ المعيار الذي يلتزم به العلماء هو التجربة العلمية من حيث هي الشهادة على صدق ما يقولون، ومن هنا، فهناك إمكانية للتحقق ممّا يقولون.

في ضوء هذين السببين، تعاطف علماء الكلام والفقهاء مع العلم الاختباري إلى حد كبير، وذهب بعضهم إلى حد الاشتغال به. مثل الجاحظ وابن الجوزي، فأولهما اشتغل في علم الحيوان، وثانيهما ألف في الطب عشرة مؤلفات، وتسرّبت اللغة الطبية إلى مؤلفاته المختلفة. وقد ترك هذا الاشتغال تأثيراً على خطابهما الكلامي والفقهي، ومن ثم تشكلت عقلانية علمية تتفاوت بينهما، لكنْ، يتفق الاثنان على بعض **القضايا والمبادئ، ومنها**:

أولاً: اعتقد الاثنان أنّ المعرفة العلمية ممكنة، وهي نتاج لتعاون كبير بين العقل والحس، ومن هنا قبلا الاستنباط والاستقراء والتجربة كمناهج للوصول إلى المعرفة، بغض النظر عن اختلافهما عن الفلاسفة والعلماء في فهم الاستنباط.

ثانياً: اعتقد الاثنان أنّ العالم محكوم بالقوانين السببية، ومن ثم يمكن تفسير الظواهر سببياً، وعلى الرغم من أنهما كانا يعتقدان بأنّ العالم نتاج الفعل الإلهي، إلا أنهما على الصعيد التفسيري كانا يلجأان إلى الأسباب القريبة في التفسير.

ثالثاً: شكلت الحقيقة بالنسبة للاثنين، هدفاً ينبغي الوصول إليه، ومن هنا تمسكا بالموضوعية بصورتها الحديثة، فقد نبذا الهوى والميل والعواطف والأساطير والانفعالات، وكل ما من شأنه أن يعوق الإنسان عن بلوغ الحقيقة، ونظراً إلى التجربة والخبر الصادق باعتبارهما معيارين يجب اللجوء إليهما، للتحقق من صدق المعرفة أو كذبها، فهما معياران للحقيقة، فالقضية الصادقة يجب أن يتم التثبت منها بالتجربة أو الخبر الصادق.

رابعاً: يتفق الاثنان على أنّ العقل لا يمتلك قدرات مطلقة. وأنّه على الصعيد الميتافيزيقي، يمكن للعقل أن يثبت الوجود الإلهي. وأصرّ ابن الجوزي بوضوح بالغ على أنّه يجب التوقف بعد ذلك، والاتجاه لإثبات النبوة، ومعرفة تفاصيل عالم الغيب من خلالها، فلا يمكن التحقق من صدق القضايا على هذا المستوى عقلاً، والاكتفاء بموقف السلف الذي كان يرى عدم الخوض في تأويل الآيات المتشابهات التي تتحدث عن هذا العالم، فهي من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. وهذا الحسم الذي نجده عند ابن الجوزي، ليس موجوداً عند الجاحظ، ومن هنا كان رفضه علم الكلام، فقد اعتبره محاولة من قبل علماء الدين للتفلسف، وهي مجرد آراء ظنية لا يقين فيها. وهناك بعض النصوص عند الجاحظ يقترب منها من هذا الموقف كرسالته في المعارف وأرائه في كتاب "الحيوان".

خامساً: يعتبر الاثنان الدين خطاباً متميزاً مختلفاً عن خطاب العقل [الإنساني]، فهما نسقان مختلفان في الغايات والأهداف. ولا يجوز إلغاء أحدهما لصالح الآخر وعلينا أن نفهم العقل هنا بإنتاجه العلم الرياضي

والتجريبي، أمّا الإلهيات بما هي نتاج للعقل فهي موضع خلاف، إذ لا يجوز إقامة تكافؤ منطقي بين قضايا الإلهيات وقضايا العلوم الاختبارية، فهذه الأخيرة يمكن التحقق من صدقها تجريبياً والحسم بشأنها، أمّا قضايا الإلهيات فلا تخضع للحس والتجربة، ومن ثم هي آراء، وقضايا ظنية. وقصارى ما يمكن إثباته على هذا الصعيد مجرد الوجود الإلهي كما يرى ابن الجوزي. أمّا ما يتعلق بالصفات والأفعال، والقضايا الميتافيزيقية الباقية، فيجب الرجوع فيها إلى خطاب الأنبياء، الذي ثبت صدقه بالمعجزات.

٣ـ علم الأصول:

كان الإمام الشاطبي، المتوفى في نهاية القرن الثامن الهجري، معاصراً لابن خلدون، وقد وفّر له هذا الأمر ملاحقة التطور الذي حدث في علم أصول الفقه من القرن الثالث إلى القرن الثامن الهجريين، وكان من الطبيعي أن يتأثر علماء الأصول إيجاباً أو سلباً بحركة العلوم الاختبارية، بحكم أنهم كانوا مضطرين لتحديد موقفهم من العقلانية، كما يمكن أن تظهر في القياس والإجماع، وبخاصة عند أصحاب التعليل، فالتحقق من العلة قادهم إلى العلم الاختباري وموضع القياس جعلهم يتخذون موقفاً من المنطق. وبدءاً من الغزالي تسرّب المنطق إلى هذا العلم، وباتت المؤلفات الأصولية تبدأ بمقدمة منطقية.

رفض الشاطبي إدخال المنطق الصوري إلى علم أُصول الفقه، وسجّل اعتراضات جوهرية، نجدها عند ابن تيمية وابن خلدون وغيرهما، ومن ثم لم يكتف بالرفض وإنما حشد الانتقادات الكثيرة ضد النزعة

الصورانية، وهذا الموقف جاء نتيجة حتمية لموقف معرفي آخر هو الاعتقاد بأنّ للعقل حدوداً لا يجوز له أن يتجاوزها، وهي حدود هذا العالم، بمعنى أننا لان ستطيع أنْ نحصل على معرفة يقينية إلا في حدود هذا العالم، أمّا عالم الغيب أو الميتافيزيقا، فلا يمكن الوصول إلى قضايا يقينية بشأنه، ومن هنا كان إعلانه بوضوح حظر النشاط الميتافيزيقي على العقل [والاكتفاء بالنقل في هذا المجال]، ثم ذهب الشاطبي مسافةً أبعد من ذلك، فتبنى مبدأ الفصل بين الأنساق المعرفية، ورفض محاولة الاحتواء والغزو بين هذه الأنساق، فلا يجوز مثلاً تأويل الخطاب الديني باسم العلم والفلسفة أو تأويل العلم باسم الدين والفلسفة أو تأويل الفلسفة باسم الدين والعلم. [لكن هذا الفصل فصلٌ في المرجعيات دون الموضوعات].

وتتجلى العقلانية العلمية عنده بصورتها الكبيرة، في محاولة استرجاع القوانين العامة التي تحكم الشرع عن طريق الاستقراء أي مقاصد الشريعة .

لا مجال أمامنا سوى الإقرار بتكون العقلانية العلمية عند الشاطبي، لكن لا يعني هذا أن كل علماء أصول الفقه مثله، ولا نجد هذا الوضوح في خطاب المعري، وذلك لأنّ الشاطبي كان متأخراً بينما المعري عاش في القرنين الثالثو الرابع الهجريين، وعلى الرغم من ذلك نجد هناك المبادئ نفسها تقريباً، وإن كانت ليست معالجة بصورة كاملة عنده.

٤ـ الفلسفة وعلم الكلام:

هل تكون لدى الفلاسفة المسلمين عقلانية علمية من نوع ما، وللإجابة على هذا السؤال نقدم نموذجين من الفلاسفة هما:

أولاً: الفلاسفة الذين تبنوا العقلانية الصورية، فهؤلاء اعتقدوا بإجماع أنّ المنطق منهج مناسب للفيلسوف، وهو علم دقيق محايد يرتبط بقضايا الفكر، وقواعده صحيحة، ويمكن أنْ يساعدنا في ضبط تصوراتنا الفلسفية، وذهب بعضهم إلى ضرورة استخدامه أيضاً في العلوم الاختبارية، بصورة واضحة، إذ يعتبر من المسلمات الرئيسة في العلم، ومناهجه لا غنى للعالم أو الفيلسوف عنها، ولم يتوقف الأمر عند هذه الحدود، بل تجاوز بعضهم ذلك إلى حد الاعتقاد أنه كافٍ بذاته على صعيد الفلسفة.

ومعروف أنّ المنطق الأرسطي يتضمن قضايا ميتافيزيقية مضمرة فضلاً على أنّه بالقوة يدفع إلى التقليد الميتافيزيقي، فهو ابتداء مبني على نزعة واقعية في الكليات، وهذا ما لم يتنبه إليه هؤلاء الفلاسفة، فقد تصوروا أنّ نظرة أرسطية للكليات سليمة، فهو يُقر أنها موجودة على مستوى الأذهان، لكنّ لها وجوداً بالقوة على المستوى الخارجي، وهذا الحل لم يخرجنا من النزعة الواقعية للكليات، فضلاً عن أنّ عوامل الإضافة والتركيب على مستوى العقل تدفع بهذه الكليات إلى مسافات بعيدة يصعب التحكم فيها، ومن ثم تساهم في بناء عوالم غيبية مختلفة، وهي بشكل أو بآخر مسؤولة عن نظرية الفيض بأشكالها

كلها، ومقولة العقل الفعّال، ونظرية عشق العالم للإله، وحياة النجوم... الخ.

كان هؤلاء يتصورون أنّ ما وصلوا إليه صحيح من الناحية الاستنباطية، لكن إذا اعتمدنا هذا المعيار فقط، فكل القضايا الميتافيزيقية تتساوى في الصدق والكذب، إذ لا معيار يمكن أنّ يحسم بينهما، ومن هنا كانت نظرة ابن حزم النافذة بضرورة الالتزام بإمكانية رد هذه الأفكار إلى قضايا حسيّة أو عقلية بسيطة أو إلى دليل بواسطة التجربة، لكن معظم هؤلاء الفلاسفة لم يقبلوا بوجهة النظر هذه، رغم أنهم كانوا يعتقدون بإجماع بأنّ قانون السببية يحكم العالم.

لكنّ المشكلة هي في طريقة البرهنة على السبب، ومعظمهم كانوا يلجأون هنا إلى تقسيمات تحكمية لا مسوغ لها، كما هو الحال في مسألة الواجب والممكن، وبهذا أصبح عالم الأفكار لديهم مطابقاً للعالم الخارجي، وتحوّل الكلي من تعميم منهجي لغايات الفهم إلى كلي مطلق هو الأصل، وأصبحت الماهية المنجزة قانوناً صارماً خارج الزمان، وعلى الواقع أنْ يتطابق معها، مما يشكل عقبات رئيسة أمام نمو المعرفة العلمية. وقد ارتبط بهذه النزعة موقف محدد تجاه العقل، فهو يمتلك صلاحيات مطلقة في البحث في الشؤون الميتافيزيقية!

ثانياً: يختلف الفلاسفة الذين ينتمون إلى هذا الأنموذج عن الفلاسفة السابقين، فهؤلاء قبلوا المنطق كمنهجية للفيلسوف، لكنهم لم يقبلوا النتائج التي أُنجزت فلسفياً من الفلاسفة السابقين، بل

يعتقدون أنهم لم يلتزموا كثيراً بالمبادئ المنطقية وخالفوها ، التأويل أحياناً وقد نبّه ابن رشد تحديداً إلى أنهم انطلقوا من عالم ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة، أي من عالم الأفكار لبناء عالم الوقائع، وهذا ليس صحيحاً، فالأصل أن تكون مبنية استناداً إلى عالم الوقائع، لكن قبل ابن باجة وابن رشد المنطق دون القيام بأية عملية تقويمية له، اقتناعاً منهم بصدق الصورة الأرسطية، ولم يأخذ الاثنان بمحاولة ابن حزم الذي أجرى تعديلاً جريئاً له في ضوء تبنيه للنظرة الإسمية، ومن ثم على مستوى نظرية الحد لم يعد ابن حزم يسعى للبحث عن الماهيات، والكليات عنده أسماء لا غير، وتميز هؤلاء الفلاسفة بمسألتين، **فرقتا بينهم وبين السابقين:-**

أولاً: لم يمنحوا العقل صلاحيات مطلقة للبحث في الشؤون الميتافيزيقية وفرض ابن حزم الحظر المطلق عليه، أمّا ابن باجة وابن رشد فقبلا فيما يبدو تحديداً جزئياً له، إذ في ضوء هذا نفسر رفضهما لنظرية الفيض والعقول.

ثانياً: تبنى هؤلاء الفلاسفة مبدأ الفصل بين الدين والعقل، فهما نسقان مختلفان من حيث المبدأ، ولم يقبلوا بتأويل الفارابي أو الإلغاء السينوي المشرقي، واختلفوا في تصوير طبيعة العلاقة التي يجب أن تقوم بينهما بعد الفصل، فقد أعطى ابن حزم دوراً محدداً للعقل في الخطاب الشرعي وتجاوز ابن رشد الحدود عندما منح العقل صلاحيات مطلقة في تأويل النص باعتبار أنّ أهل البرهان هم الأقدر على فهمه، وقد رفض الموقف الرشدي من اللاحقين مثل الشاطبي وابن تيمية.

يعتبر هذان المبدءان من المبادئ الرئيسة في العقلانية العلمية، وهو الذي دفعنا إلى تمييزهم عن السابقين فهم حقاً تبنوا العقلانية الصورية، لكنهم رفضوا التأويل الفلسفي الذي قدمه السابقون، وتجاوز ابن حزم الآخرين بصورة خاصة، ويمكن اعتباره نموذجاً لوحده على العقلانية العلمية بين الفلاسفة، وذلك بتبنيه عدداً من القضايا الرئيسة فيها، **وهذه القضايا الحزمية هي:**

أولاً: قَبِلَ ابن حزم مكتسبات العقلانية الصورانية، وبخاصة المنطق ومبدأ السببية، وهو يقبل هذا الأخير بصورة تامة، فكل التفسيرات عنده سببية، أمّا المنطق فهناك ضرورة في إعادة بناءه من جديد، في ضوء النظرة الاسمية للكليات، ويقبل القياس من حيث هو آلية للبرهان.

ثانياً: الفصلُ بين عالم الغيب وعالم الإنسان، والإنسان لا يستطيع معرفة قضايا عالم الغيب، وإنما مجاله الخاص به هو عالم الإنسان، لذلك نادى بحظر النشاط الميتافيزيقي على العقل بصورة تامة.

ثالثاً: المعرفة ممكنة، لكن يجب أنْ يدعمها دليل، بمعنى أنّ القضية الصادقة لابد أن يدعمها على الأقل دليل واحد من الأدلة العلمية الأربعة **وهي:**

١- أوائل الحس. ٢- أوائل العقل. ٣- التجربة. ٤- الخبر الصادق.

وكلُّ قضية مركبة يجب أن يكون بإمكاننا تحليلها إلى قضايا بسيطة مدعومة بهذه الأدلة، فإذا لم يتوافر هذا الشرط، فالقضية كاذبة.

رابعاً: الفصل بين الدين والعقل، ولا يجوز إلغاء أحد الطرفين لمصلحة الآخر، فهما نسقان مختلفان، ودور العقل في الخطاب الديني لا يتعدى المساندة والفهم والتمييز.

خامساً: رفض كل القضايا الأسطورية التي لا دليل عليها مثل عقول النجوم، وأفعال السحر.

تصور هذه القضايا الصورة الأولى للعقلانية العلمية في الفلسفة الإسلامية، ونحن لا ندعي كمالها، وإنما ستتطور، عند اللاحقين وهي تشهد بأنّ حقل الفلسفة قد تأثر بالعلوم الاختبارية والعقلانية العلمية عند ابن حزم هي نتاج مباشر لهذا التأثير.

٥ـ المعرفة العلمية:

رفض ابن تيمية وابن خلدون الفلسفة المستندة إلى المنطق الصوري كمنهجية للفيلسوف، وهذا الرفض هو موقف فلسفي وينبع من فلسفة مارسها الاثنان، وإن لم يعطيا لها اسماً، ووجدنا أنّ التسمية المناسبة لهذه الفلسفة هي "العقلانية العلمية".

فكلاهما نادى بأنّ الأساس الأخير للمعرفة هو العقل، لكنّ هذا العقل ليس العقل الذي نجده في العقلانية الكلامية أو العقلانية الصورية، وإنما العقلُ كما نجده في المعرفة العلمية، ومن ثم هي فلسفة تتحدد بعلاقاتها بالعلم ابتداءً، فهي تقبل قضايا العلم الصادقة، والمنهجيّة المتبعة فيه، وتستثمرها في حقول مختلفة باعتبارها المنهجية الأمثل للبحث، وعلى الصعيد المنطقي تلتزمُ بمنطق لا يخالف مبادئ

المعرفة العلمية، وتلتزم بمبادئ ستة رئيسية، تكون البنية العميقة لهذا الخطاب، **وهي:**

أولا: مبدأ مصادر المعرفة الأربعة:

ذهب الاثنان إلى أنّ المعرفة هي نتاج تكامل بين الحس والعقل وما يبنى عليها مثل التجربة والأخبار الصادقة، وهذه هي مصارد المعرفة العلمية، ومصادر كل معرفة صادقة ممكنة، وبهذا قال الجاحظ، وابن الجوزي، والشاطبي والمعري وابن حزم وغيرهم كثيرون.

ثانيا: مبدأ حظر النشاط الميتافيزيقي على العقل:

يذهب الاثنان إلى أنّ موضوع المعرفة [الإنسانية] هو العالم المادي الذي نصل إليه بالحس والعقل والتجارب، وينبني على هذا أنّ مجال العقل الذي تظهر فيه فعاليته هو هذا العالم. فالمعرفة ممكنة للإنسان لهذا العالم، ويمكن أنْ نصل إلى قضايا صادقة بشأنه.

وينبني على هذه المسألة قضيتان:

أ- هناك عالمان على الصعيد الأنطولوجي، هما: عالم السماء [الغيب] وعالم الإنسان.

ب- حدود مجال العقل وفعاليته هي عالم الإنسان، أمّا عالم السماء فلا يستطيع العقل أنْ يقدم معرفة يقينية بشأنه، لأنه يقع خارج مجال فعاليته.

ومن ثم نادى الاثنان بضرورة الفصل المنهجي بين العالمين، وتقييد مجال العقل في هذا العالم، وحظر النشاط الميتافيزيقي عليه، وبهذا نادى ابن حزم وابن خلدون، والشاطبي والمعري.

ثالثاً: مبدأ ضرورة الموضوعية في المعرفة:

ذهب الاثنان إلى أنّ عالم الإنسان يخضع لمبدأ السببية، فهناك أسباب ومسببات على الصعيد الأنطولوجي، وعلينا الوصول إلى التفسيرات السببية على الصعيد المعرفي. ويجب من ثم أن يصل الآخرون إلى النتائج ذاتها، لأنّ المعرفة بطبيعتها غير ذاتية، والمعرفة العلمية بالذات تتسم بهذه السمة فهناك إمكانيةٌ للتحقق من نتائجها من قبل آخرين، أمّا المعرفة الذاتية التي تبقى حبيسة ذات العارف، فلا تستحق أن تسمى معرفة، وهذه هي الموضوعية في المعرفة.

رابعاً: مبدأ الفصل بين عالم السماء والإنسان:

يذهب الاثنان إلى أنّ عالم السماء لا يمكن معرفة تفاصيله بالعقل، وقصارى ما يمكن الوصول إليه هو إثبات الوجود الإلهي، أمّا ماهية هذا الوجود وصفاته فلا يمكن معرفتها بالعقل، وهي عموماً موضوع الدين. وبهذا قال الشاطبي وابن الجوزي.

خامسا: مبدأ الفصل بين الأنساق الثلاثة:

نادى الاثنان بضرورة التمييز بين أنساق ثلاثة: الفلسفة والعلم والدين فهناك اختلافات بين هذه الأنساق في الموضوعات والوسائل والغايات، ويجب إلا يتم إلغاء أحدِها لصالح الاثنين الآخرين. بمعنى أنّه لا يجوز تحميل الخطاب الديني تأويلات فلسفية لا تمت له بصلة أو نقوم بتأويله علمياً، إذ ليس الدين من حيث المبدأ علماً [بالمعنى الوضعي] أو فلسفة، وهذا يعني بصورة أخرى الاعتراف بشرعية الأنساق الثلاثة وهذا ما نجده عند ابن حزم وابن رشد وابن الجوزي والشاطبي.

سادسا: مبدأ الالتزام بالروح العلمية:

يذهب الاثنان إلى أنّ هدف المعرفة من حيث المبدأ بلوغ الحقيقة بغض النظر عن الأهواء والانفعالات الذاتية. ومن ثم دعا الاثنان إلى ضرورة نبذ الاعتبارات الأسطورية والسلطوية والمصالح الذاتية، والأهواء والخرافات وكل ما من شأنه أنْ يقف حائلاً دون بلوغ الحقيقة.

والعمدة في آخر المطاق على الدليل، أمّا التصوف فقد قبله الاثنان شريطة أن لا يخالف ما هو معلوم بالتجربة أو بنصوص الدين المقدسة [الثابتة]، ويجب أن يبقى تجربة ذاتية، تتعلق بالعابد نفسه، وهذه التجربة هناك صعوبة في التعبير عنها لغوياً ومن ثم تحويلها إلى معرفة ممكنة، وبهذا قال ابن الجوزي أيضاً.

وقف ابن تيمية وابن خلدون على العلوم الاختبارية في عصرهما، وأدركا بوضوح بالغ طبيعة المعرفة العلمية، من حيث هي نتاج إنساني، ليس مصدره العقل الفعال أو الله [تعالى] أو أية قوة كونية أخرى. وهي ليست ثابتة بصورة مطلقة، وإنما قابلة للتعديل والتطوير، في ضوء تحسن أدواتنا، ووسائلنا وقيامها ابتداءً على أوليات الحس والعقل، والتجارب المستندة إليها. وأنّ المعيار الحاسم في قبول القضية العلمية هو التجربة، فهي القادرة على التحقق من صدق فروضنا، فما ثبت بالتجربة يجب قبوله والاعتراف به، وما عدا ذلك يبقى في دائرة الفرض الذي لم يتحقق، ومن ثم لا نستطيع الحكم عليه بالصدق، وبهذا تقدمت المعرفة العلمية، وحصل الاتفاق بين المشتغلين فيها، وفي ضوء هذا الوعي حاكم الاثنان الخطاب الفلسفي السائد، فقضاياه لا يمكن أنْ نتحقق من

صدقها مثل قضايا العلم الاختباري [السبيل الوحيد لها هو النقل]، فهم قد حكموا معايير المعرفة العلمية في نقد الخطاب الفلسفي، ومن ثم قادهم هذا إلى نقدِ المنهج المنطقي باعتباره الأداة التي أَنتجت المعرفة الفلسفية.

انطلق الاثنان من التسليم بحقل العلوم الاختبارية والدفاع عنه، ومن داخله قام الاثنان بنقد الخطاب الفلسفي ومنهجه، فالخطاب الفلسفي يجبُ أنْ لا يُناقض المعرفة العلمية، وعليه أنْ يتبنى معاييرها. وفي ضوء هذا النقد تبنى الاثنان فلسفةً تلتزم بقواعد العلم وتنطلق منه، ومن هنا، كان المنطق الاسمي امتداداً للمعرفة العلمية، فالتسمية والتدليل هما الامتداد الطبيعي للمنهجية العلمية، فهما يُقدمان لنا معرفةً نسبيةً حول تجاربنا عن عادات الموجود بلغة ابن تيمية. والعلمُ قد حققَّ إنجازاته بفضل هذه المنهجية التي تلتزمُ بالعالَمِ المُعطى كحقلٍ للمعرفة العلمية، فهو لا يحدثنا عن عالمٍ مفارق، ولا يدَّعي أنَّ بإمكانه معرفة تفاصيل هذا العالم، ومن هنا علينا الالتزام بهذا على الصعيد الفلسفي، بمعنى أنَّ علينا أنْ نلتزمَ بالعالم كموضوع للمعرفة الفلسفية، وأنْ نُسلمَ بحدود العقل في إطار حدو هذا العالم، وفرضُ حظر النشاط الميتافيزيقي على العقل، وبهذا كانت الفلسفةُ التي تبناها الاثنان من إنجاز العقل النظري أو الفلسفي، والتأسيس الفلسفي بهذا النهج قد تم انطلاقاً من معطيات العقل النظري.

لم يكتفِ الاثنان بالنتيجة السابقة، وإنما انطلقا بعد ذلك إلى معالجة الخطاب الديني، وبالطبع كان من الممكن لهما أنْ يتوقفا عند

حدود إنتاج العقل الفلسفي، ومتابعة النشاط الفلسفي على هذا المستوى. لكنْ هناك خطابٌ موجود وهو الدين، وبالنسبة لهما هذه الفلسفة لا تناقض الدين أساساً، بمعنى إذا انطلقنا من داخل الخطاب الديني، فهذه الفلسفة لا تناقضه، ومن ثم لا مشكلة على هذا الصعيد، وإنما المشكلة هي: هل يخالف الدين قواعد العقل الفلسفي الذي يقوم على التسمية والدليل والبرهان، ، أي إذا انطلقنا من داخل حقل العقل الفلسفي إلى الدين؟

إذا حكمنَّا معايير العقل النظري في الخطاب الديني فلا مهرب من هذا التناقض، فعالم الغيب الذي يتحدث عنه الدين، لا يمكن أنْ يختبر على صعيد العقل الفلسفي [الوضعي]، ومن ثم أخذَ الاثنان بضرورة الفصل [أو التمييز] بين الخطابين، ومن ثم الاعتراف بشرعيتهما، وضرورة أنْ لا تحاكم القضية إلاّ في ضورة معايير النسق الذي تنتمي إليه. ومن ثم الإيمانُ بالغيب قضيةٌ صادقةٌ على صعيد العقل النقلي، ولا يجوز تطبيق معايير العقل الفلسفي [الوضعي] عليها.

لم يُقبلْ الخطاب الديني اعتباطاً، فقد قام الاثنان بتسويغه عقلياً، أمّا ابن خلدون فقد لجأ إلى نظرية الاتصال، وأمَّا ابن تيمية فقد دعا إلى ضرورة دراسة ظاهرة النبوة ابتداءً، فالنبوة ليست محصورة بالنبي محمد (r)، وإنما هي ظاهرة موجودة عند آخرين [قبله]، ومن ثم يمكن دراسة هذه الظاهرة درساً علمياً، والنبوة تثبت بالمعجزة، وهناك شهادات لا يمكن الطعن فيها على وجود هذه المعجزات، ومن ثم لا مهرب لنا من قبولها. فإذا سلّمنا بذلك، فتلك هي بداية شرعية الخطاب

الديني الذي قبل على أساسه. فإذا سلمنا بشرعية هذا الخطاب فعلينا فيما بعد أنْ لا نحاكمه إلاّ في ضوء المعايير التي يقدمها، تمثل الصورة السابقة، مبادئ العقلانية العلمية الستة التي قبلها الاثنان، وهذه الصورة هي الأكمل عبر ستة قرون، وصحيح أنّ بعض هذه المبادئ وجد عند السابقين، لكنها لم توجد بصورة مكتملة عند أحدهم، ولم تعالج بصورة كافية.

لا يعني هذا بالطبع أنّ هذه المبادئ هي كل مبادئ العقلانية العلمية، الموجودة لدينا في الوقت الحاضر، وإنما لا شك في أنهم قد تقدموا في هذا المجال وقطعوا فيه أشواطاً طويلة جداً ولم تقف جهودهما عند حدود إدراك مبادئ العقلانية العلمية، وإنما انخرط الاثنان في الممارسة العلمية بصورة مباشرة، فاشتغل ابن تيمية في إعادة بناء علم المنطق على أسس جديدة، أمّا ابن خلدون فأعاد تأسيس علم التاريخ، واكتشف علماً جديداً هو علم العمران.

كانت القضية الرئيسة التي انطلق منها ابن تيمية في إصلاح المنطق هي إعادة النظر في الكليات، فاستناداً إلى أفلاطون يوجد للكليات وجود موضوعي مفارق للذات. وقد تنبه أرسطو إلى هذا الأمر، وقام بنقده، لكنه أعطى الكلي أيضاً وجوداً واقعياً وإن كان مختلفاً عن الوجود الأفلاطوني، فهو يتحدث عن وجود بالقوة للكلي، ويجعله مكافئاً للصورة، وهي محايثة للمادة، وهذه الحلول الأرسطية لم تخرج عن دائرة التصور الواقعي للكلي، وقد تبنى الفلاسفة الإسلاميون التصور الأرسطي من الكندي حتى ابن رشد باستثناء ابن حزم. الذي

كان له موقف مختلف عنهم. وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت للموقف الأرسطي من الكلي، إلا أنّ الفلاسفة الإسلاميين اعتقدوا بصواب الموقف الأرسطي، وقد رفض ابن تيمية وابن خلدون هذا الأمر تماماً، فالكليات لا وجود لها إلا في الذهن، والكلي الذي ليس له أصل في عالم الحس يجب رفضه، والكائنات الميتافيزيقية التي وصل إليها الفلاسفة، هي كليات لا أساس لها في عالم الحس، ومن ثم يجب رفضها لأنه ليست من وظيفة العقل إدارتها. وقد بُنيت نظرية المعرفة الأرسطية على أساس موقفه من الكلي، فالمعرفة تصورات نصل إليها بالتعريف بالحد، والذي يصور ماهية الشيء المعرّف، وتصديقات نصل إليها بالقياس.

وقد أنكر ابن تيمية ذلك تماماً، فالحد لا يصور ماهية الشيء وإنما وظيفته اسمية تماماً، بمعنى أنه مثل الاسم وظيفته التمييز بين الأشياء، والماهية تقوم على التمييز بين الصفات الذاتية والصفات العرضية للشيء، وهذا التقسيم مفتعل فلا يوجد معيار حاسم على هذا المستوى. أمّا القياس، فقد شدّد ابن تيمية على أنّ ما نصل إليه من معرفة بواسطته يمكن أن نصل إليه دون ذلك، والشروط الموضوعية له يجب إعادة النظر فيها، وقد طوّر ابن تيمية هذا الأمر إلى نظرية الاستلزام. وقد تبنى ابن خلدون القضايا الرئيسة التي أثارها ابن تيمية، فهو لم يكن منشغلاً في إعادة بناء العقل النظري مثل ابن تيمية، وإنما كان مشغولاً في إعادة بناء العقل العملي استناداً إلى البنية النظرية ذاتها.

أمّا ابن خلدون، فقد أعاد اعتبار لعلم التاريخ، فبعد أنْ كان ملحقاً بالعلوم النقلية، قام بإرجاعه إلى حظيرة العلوم العقلية، وانشغل في المعايير التي يجب اللجوء إليها للتحقق من صدق الواقعة التاريخية، ولم يكتف بموازين الجرح والتعديل. وإنما بين أنّ المهمة الأولى يجب أن تكون مطابقة الخبر للقوانين التي تحكم الحياة الاجتماعية، والعلم الذي يبحث في هذه القوانين هو علم العمران، لكنّ هذا العلم لم يقم بتأسيسه السابقون، ومن ثم ندب نفسه أيضاً لإنجاز هذا الأمر، ومن هنا، أسس ابن خلدون علم العمران، ليكون مساعداً لعلم التاريخ، ومن الجدير بالذكر أنّ القوانين الاجتماعية يمكن الوصول إليها عبر الملاحظات والتجارب. ويمكن النظر إلى "المقدمة" باعتبارها تمثل الممارسة العلمية الحقيقية لابن خلدون. ونحن لا ندعي اكتمال هذه التجربة، ولكن ما يهمنا هو الروح العلمية التي تحلى بها والعقلانية العلمية التي وجهت خطابه في هذا المجال.

لا شك أنّ ابن تيمية وابن خلدون قد تأثرا بالعلوم الاختبارية، وأنّ العقلانية العلمية التي حكمت خطابهما جاءت بفعل هذا التأثير بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وهي نتاج تطور مستمر خلال القرون السبعة السابقة. وهي تمثل الصيغة الأكمل في تراثنا.

من حضارتنا في الهند

دخل الإسلام الهند والسند أول ما دخل على يد محمد بن القاسم الثقفي المتوفى سنة ٩٨هـ وذلك في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك .

وقد انتشر الإسلام بعد ذلك على يد التجار والزهاد والدعاة المخلصين انتشاراً محدوداً.

وفي القرن الرابع الهجري ظهرت موجة الفتح الإسلامي الثانية للهند عندما حكم الهند عاهلون كبار من العرق التتري والمغولي ، على رأسهم إلب شكين التتري ، والد محمود الغزنوي ، الذي حكم مملكة تبدأ من ضفة نهر جيحون اليسرى ، إلى سلسلة جبال سليمان مغرب السند ، وجعل قاعدة ملكه في غزنة ، ثم يستولي على البنجاب ويبدأ في هذه النواحي اعتناق الإسلام بأعداد كبيرة .

وعندما خلفه ابنه محمود الغزنوي ، الذي استمر في الحكم ثلاثين سنة ، قام بحملات على أنحاء من الهند اثنتي عشرة مرة ، مما جعل فتح المسلمين للهند وسيطرتهم عليها ، أمراً ثابت الدعائم والأركان

وقد حكم المسلمون الهند ثمانية قرون منذ محمود الغزنوي ، وحتى دخول الإنجليز إليها في القرن التاسع عشر الميلادي ، الثالث عشر الهجري .

وخلال هذه القرون الثمانية، أسدى المسلمون لشبه القارة الهندية خدمات عظمى ، أولها وأعظمها ، أولاها نشر الإسلام ؛ الذي أصبح يدين به منهم نحو عشرين في المائة ، ولو كان من سياسة المسلمين إجبار الناس على الدخول في الإسلام ، لكان أولى البقاع بذلك هي الهند، إذ كانت السيطرة فيها كاملة للمسلمين ، وكان أكثر أهل الهند وثنيين من الهندوس ، ومن البوذيين .

وقد تعدى تأثير الإسلام في معتنقيه ، إلى من سواهم من غير معتنقيه ، فأثر في عقلية الشعب الهندوكي وفي ديانته نفسها .

ويقول الباحث الهندي المعروف " بانيكار " : " إن من الواضح أن تأثير الإسلام في الديانة الهندوكية كان عميقا في العهد الإسلامي .. إن فكرة عبادة الله في الهادك ، مدينة للإسلام ، إن قادة الفكر والدين في هذا العصر وإن سموا آلهتهم بأسماء شتى، قد دعوا إلى عبادة الله ، وصرحوا بأن الإله واحد ، وهو يستحق العبادة ، ومنه تطلب النجاة والسعادة ، وقد ظهر هذا التأثير في الديانات والدعوات التي ظهرت في الهند في العهد الإسلامي كديانة " بهاجتي " ودعوة " كبيرداس "، هذا من الناحية الدينية ، أما من الناحية الاجتماعية فكان تأثير الإسلام - كما يقول العلامة أبو الحسن الندوي - عظيما ، إذ حمل المسلمون معهم فكرة المساواة الإنسانية التي لم يكن للهند عهد بها؛ فلا نظام طبقات ، ولا منبوذ ، ولا نجس بالولادة ، ولا تقسيم وراثي للحرف والصناعات ، ولا جاهل يحرم عليه التعليم ، بل الناس جميعاً يعيشون معاً ، ويأكلون جميعا ، ويتعلمون سواء، ويختارون ما يشاءون من الحرف والصناعات .

ويدخل في أثر الإسلام الاجتماعي موقفه من المرأة ، من ناحية احترامها والاعتراف بحقوقها وكرامتها كعضو محترم من أعضاء الأسرة والإنسانية ، ولعل عظمة موقف الإسلام من المرأة تتجلى في الهند إذا علمنا أن النساء في الهندوكية كن يحرقن أنفسهن بالنار بعد وفاة أزواجهن ، وهن لا يرين ولا يرى المجتمع لهن حقاً في الحياة بعد وفاة الأزواج ، وهذا الطقس الهندوكي ، يسمى " ستي ".

وقد أورد مؤرخ الهند الكبير المشهور بمؤلفاته السائرة وكتبه المقررة في الجامعات وهو المؤرخ (جادو سركار) عديداً من الأيادي الإسلامية على الهند ، منها باستثناء ما ذكرنا في الناحيتين الدينية و الاجتماعية ... إيجاد صلات للهند بالعالم الخارجي ، بعد أن كانت معزولة تماما عن العالم ، ومنها إيجاد لغة رسمية إدارية وأسلوب نثري فني يصلح للكتابة العلمية والأدبية ، ومنها إيجاد وحدة سياسية واجتماعية في اللباس ومظاهر الحضارة ، خصوصا في الطبقات الراقية ، وبدرجة ما في الطبقات الشعبية ، ومنها تقدم لغات إقليمية في ظل الحكومة المركزية اعتماداً على تحقق السلام والأمن والرفاهية ومنها تجديد التجارة عن طريق البحار التي كانت قد توقفت منذ فترة طويلة ، وإنشاء بحرية للهند بعد أن كانت بعيدة عن هذا المجال .

أما فضل الحضارة الإسلامية في الهند على المسلمين أنفسهم ، فهو صفحة عظيمة لا يمكن حصر نواحي إبداعها في هذا المجال ، سواء فيما أنشأوه من آلاف المساجد البالغة الغاية في فن المعمار ، وسواء فيما أسهموا به في العلوم الإسلامية المختلفة .

ومن التراث الإسلامي العالمي الذي دبجه مسلمو الهند كتاب "العباب الزاخر" للإمام حسن بن محمد اللاهوري، وكتاب "كنز العمال " للشيخ علي بن حسام الدين المتقي البرهانغوري ، ومنها "الفتاوى الهندية " في ستة مجلدات ، "ومنها مسلم الثبوت في أصول الفقه" لمحب الله بن عبد الشكور ، وكتاب "كشاف اصطلاحات الفنون" للشيخ محمد

التهانوي ، و"جامع العلوم" و"حجة الله البالغة" للإمام ولي الله الدهلوي ،وهو من أعظم الكتب في الحضارة الإسلامية .

ومنها "تاج العروس في شرح القاموس" للسيد مرتضى الزبيدي ...

وما هذه إلا قطرة في بحر كبير ، و إلا فإن صفحة حضارتنا الإسلامية في الهند ، صفحة زاخرة في كل جيل وفي كل قرن ، ولا زالت هذه الحضارة موصولة بإذن الله ، حتى وإن نزل المسلمون من مستوى القيادة فإنهم قادرون على البقاء ـ

بإذن الله ـ في مكان القيادة في الفكر والحضارة ...

لأنهم ـ لو تمسكوا بدينهم ـ جزءٌ من خير أمة أخرجت للناس .

وهو ما نرجوه لهم ، ونتمنى أن يعينهم الله عليه ..

السياسة الاقتصادية جزء من الرؤية الإسلامية الشاملة

(الشبكة الإسلامية) مراسلة القاهرة

رغم فشل التطبيقات الاقتصادية الوضعية

الاقتصاد الإسلامي ما يزال نظرية

- خبراء الاقتصاد يؤكدون في ندوة بالقاهرة:السياسة الاقتصادية جزء من الرؤية الإسلامية الشاملة

- وصلاحيتها التطبيقية ممتدة

- النظرية الاقتصادية الإسلامية ليست خليطا بين فردية الرأسمالية وجماعية الاشتراكية.. إنها نسيج ذو ملامح متفردة

- ضرورة دراسة وتحقيق تراث الاقتصاد الإسلامي وإنشاء موقع لبحوثه ودراساته علي الإنترنت

متابعة: عمرو شنن
مركز الإعلام العربي

يكاد يكون هناك شبه اتفاق بين الاقتصاديين العرب والمسلمين علي أن الخلل الهيكلي الاقتصادي والمالي في كثير من دول العالم الإسلامي مرجعه تنحية النظرية الاقتصادية الإسلامية عن مجال التطبيق الواقعي وإخضاع البنية الاقتصادية في هذه الدول لسياسات ونظريات بينها وبين الرؤية الإسلامية فجوة واسعة ؛ بل إن بعض هذه السياسات ثبت فشلها في الدول التي أخذت بها من قبل ونظرا لأن تحويل منهجية الاقتصاد الإسلامي إلى مؤسسات واقعية أمر لا يحكمه الحماس أو حسن النية وحدهما ، بل تتشابك بشأنه السياسة والمصالح والعلاقات الدولية وغيرها فإن تقويم تجارب التطبيق الرأسمالي والاشتراكي في مجال الاقتصاد خطوة أساس لإظهار مدي حاجة العالم كله – لا الإسلامي فحسب – إلى تأصيل نظريات أخرى خالية من مساوئ هاتين النظريتين . وهو ما بدأ بعض الاقتصاديين العرب يعبرون عنه بمقولة تعكس يقينهم بالفشل الذريع للتطبيق الاقتصادي غير الإسلامي من ناحية ، وتضع الرؤى الإسلامية في مجال الاقتصاد موضع من يتسول مكانه علي خريطة العالم ، إذ يقولون: أخضعوا البرنامج الاقتصادي الإسلامي للتطبيق وأعطوه فرصة متساوية مع الرأسمالي والاشتراكي وانتظروا النتائج.

شوري وكلمة حق

من هذا المنطلق كانت (منهجية الاقتصاد الإسلامي) موضوع

ندوة عقدت مؤخرا بجامعة عين شمس وتحدث فيها نخبة من أساتذة الاقتصاد وخبرائه ، وظهر فيها إجماع على أن النظام الاقتصادي جزء لا يتجزأ من الرؤية الإسلامية الشاملة غير المنفصلة عن المجتمع ، وأن الاقتصاد الذي انبثق من العقيدة وتكيف وجوده بالشريعة يجب أن يظل خاضعا في نموه وتجدده للأصل الذي ينبثق منه والشريعة التي كيفت وجوده.

فقد أشار الدكتور السيد عطية عبد الواحد - أستاذ الاقتصاد المساعد بحقوق عين شمس - إلي ضرورة أن يتأسس السلوك والمنهج الاقتصادي على تقوى الله ومخافته لدى الفرد والجماعة ، وكذلك تنمية الشعور بالخوف من الله لدي القائمين على تنفيذ السياسة الاقتصادية ، وأن يكون القرار الاقتصادي داخل المجتمع المسلم مسؤولية جميع أفراد هذا المجتمع .

كما يجب على ولي الأمر أن يطبق مبدأ الشورى . وعلى جماعة المسلمين - وخاصة العلماء - أن يقولوا كلمة الحق مصداقا لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: الدين النصيحة . قلنا: لمن يا رسول الله ؟ قال: لله ولكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.

وأضاف أن النظام الرأسمالي هو نظام خادم أمين للأغنياء ، ولكنه متفرج أصم عن مصالح لفقراء ، ولذلك فقد فشل هذا النظام ؛ لأنه يؤدي إلى سوء استخدام الموارد الإنتاجية والخلل في توزيع الدخول ثم التطور غير المتوازن للقطاعات غير الاقتصادية.

وقال: إن النظام الاشتراكي يعتمد على نظام التخطيط الاقتصادي كأسلوب لإدارة الاقتصاد القومي ، وهذا النظام يواجه مشاكل خطيرة تتمثل في أن السلطات التي تقوم بالتخطيط لا تملك المعلومات الكافية التي تتعلق بتكاليف الفرص البديلة لقراراتها ، مما يخلق مشكلة حقيقية في تجميع المعلومات أمام جهاز التخطيط موضحا أن هذا النظام أرسى قواعد البيروقراطية الخانقة وأدى إلى سيطرة الحزب الواحد وانتهى في الواقع إلى ديكتاتورية طاغية.

ومن خلال هذه الرؤية النقدية أكد الدكتور محمد شوقي الفنجري - أستاذ الاقتصاد ووكيل مجلس الدولة الأسبق - أن محاولة إلحاق الاقتصاد الإسلامي بأحد النظامين الرأسمالي أو الاشتراكي أو تصوير السياسة الاقتصادية في الإسلام على أنها مزيج مركب وسط بين الفردية (الرأسمالية) والجماعية (الاشتراكية) تأخذ من كل منهما جانبا مفهوم خاطئ ، موضحا أن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد متميز له ملامح منفردة تقوم علي مفاهيم مختلفة عن تلك التي تقوم عليها الرأسمالية أو الاشتراكية.

المصالح.. بحسب الأهمية

السياسة الاقتصادية في الإسلام لا تقف عند المصالح المادية ، ولكنها تمزج بينها وبين الحاجات الروحية ، وتقوم على استشعار مراقبة الله تعالي والمسؤولية أمامه الأمر الذي يميز الاقتصاد بطابع إيماني وروحي مصدره ابتغاء وجه الله تعالى في مباشرة النشاط الاقتصادي .

كما أن المادة ليست مطلوبة لذاتها في النشاط الاقتصادي الإسلامي ، وإنما الغاية هي فلاح الإنسان وإعمار الدنيا وتحقيق التعاون والتكامل بين مختلف شعوب ودول العالم لا الصراع والاقتتال.

وأضاف أن السياسة الاقتصادية في الإسلام تقوم على أساس الموازنة والملاءمة والتوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ، وأن الحل الاقتصادي لأية مشكلة يكون إسلاميا بقدر ما يحقق هذا التوفيق بين المصلحتين الخاصة والعامة ، و أن تحقيق المصالح يختلف باختلاف الزمان والمكان ، وأن تقدم المصالح بحسب أهميتها ، حيث لا يجوز في مجتمع إسلامي أن يسمح أولو الأمر بتشييد القصور والصرف علي الكماليات بينما الحاجات العامة والمرافق الأساسية معطلة ؛ الأمر الذي نهى عنه القرآن الكريم بقوله: فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيد .

وأشار الدكتور رفعت العوضي - أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد بكلية التجارة جامعة الأزهر - إلى أن تطبيق الاقتصاد الإسلامي يحقق التقدم الاقتصادي ويدعمه مما يثبت عدم صدق القول بأنه يؤدي إلي العودة بالحياة الاقتصادية إلى الماضي و إلى تخلفها ، مؤكدا أن للاقتصاد الإسلامي صلاحيته التطبيقية الممتدة في كل زمان ومكان.

إنسانية الاقتصاد

وقد توصلت الندوة إلى عدد من التوصيات المهمة في نهاية المناقشات واستعراض الأفكار المطروحة حول الاقتصاد الإسلامي ، وكان من أهمها ضرورة الاهتمام بدراسة التراث الاقتصادي للمسلمين

خاصة كتب الفقه المتخصصة وكتب التاريخ الاقتصادي في الحضارة الإسلامية وضرورة الاهتمام بدراسة النواحي الإنسانية في مجال الاقتصاد مثل : القيم الأخلاقية والمقاصد الشرعية والقواعد الفقهية والسنن الإلهية ، وبلورة المسلمات الإسلامية في مجال الاقتصاد ،

ومنها العناصر الإيمانية والضوابط الأخلاقية والفقهية وإبراز عالمية الاقتصاد الإسلامي وأنه صالح للإنسان في كل زمان ومكان ، وتأصيل التنظير في الاقتصاد الإسلامي وإبراز علاقة التنظير بالواقع.

كما أوصت بتدريس بحوث الاقتصاد الإسلامي في كليات وأقسام الاقتصاد بجامعات العالم الإسلامي وإنشاء قاعدة بيانات ومعلومات علي الإنترنت واقتراح تكوين جمعية في مصر ذات طابع دولي للمتخصصين في الاقتصاد الإسلامي B>

عالمية الأدب الإسلامي

(الشبكة الإسلامية) د.عبد الباسط بدر - (عن مجلة الأدب الإسلامي بالاتفاق معها) العالمية ، كلمة لها بريق خاص في الأدب والنقد ، فهي صفة يتباهى بها - حتى الغُرور - الأديب الذي يوصف إبداعه بها . وحلم تسعى إليه أمم عدة ، لأنها في أبسط دلالاتها شهادة للإبداع الأدبي بنوع من التميز والتفوق ، واستيعاب التجربة الإنسانية العامة ، التي تتجاوز الحدود الجغرافية ، وربما تتجاوز الزمان أيضًا إلى كل زمان ومكان ، فالنص الذي ينجح في مخاطبة وجدانات بشرية متعددة المشارب ، ومتعددة البيئات والظروف ، ويؤثر فيها ، هو نص يستبطن التجربة الإنسانية المشتركة بين هذا القدر الهائل من الناس ،

ويقف على شاطئ الحقيقة (الوجدانية) المطلقة ، ولأنها - العالمية - أيضًا الطريق إلى مكاسب معنوية - وربما مادية - هائلة .

لذا تجتهد بعض الأمم في تحقيق أكبر قدر ممكن من العالمية ، وتبذل في سبيل ذلك جهودًا ضخمة ، فتقوم بترجمة غُرر أعمالها الأدبية إلى لغات الشعوب الأخرى ، وتعقد الندوات والمؤتمرات ، وترعى الكراسي الجامعية التي تدرّسها في الآفاق ، وتنفق عليها ، وتهتم اهتمامًا فائقًا بالأدباء من غير أبنائها ، الذين يكتبون أعمالاً أدبية بلغتها ، وتغمرهم بالجوائز السخية ، وأقرب الأمثلة إلينا فرنسا ، التي تسعى عبر (الفرانكفونية) لتمد ظلالها الأدبية إلى الجهات الأربع ، فتنشئ - أو تعزز - روابط نفسية بين أكبر قدر ممكن من الشعوب ، تتمحور حول المبادئ والقيم التي تتبناها ، وتحقق لها - من ثم - مكاسب سياسية واقتصادية لا تحصى .

وهكذا تصبح عالمية الأدب - على المستويين الفردي والأممي - هدفًا ترتبط به أهداف أخرى ، ومكسبًا تتحقق من ورائه مكاسب كثيرة .

عن طريق الترجمة

وتتحقق العالمية للأدب عندما ينتقل - بطريق الترجمة غالبًا ، وبلغته الأم أحيانًا - من المجتمع الذي أبدع فيه إلى مجتمعات أخرى ، وينتشر فيها متجاوزًا الحدود الجغرافية والسياسية واللغوية ، فمثلاً يمكن أن نقول عن أدب شكسبير إنه بلغ مرتبة العالمية ؛ لأنه تُرجم إلى معظم لغات العالم ، وقرأته شعوب كثيرة بلغاتها المحلية - فضلاً عن

الأفراد المتميزين في تلك الشعوب الذين قرؤوه بلغته الأم - فالعالمية هنا هي عالمية الشيوع والانتشار ، وتكون بعد مرحلة الشيوع المحلي عادة ، وتتدخل فيها عوامل خارجية كثيرة ، منها الظروف السياسية والحضارية للأمة ، والجهود التي تبذلها في نقل آدابها إلى الآخرين ، وقد استطاعت كل من إنجلترا وفرنسا أن تنشر آدابها في المجتمعات التي سيطرت عليها في القرن الميلادي الماضي وشطر من القرن الحالي ، كما استطاعت أمريكا أن تنشر قدرًا من آدابها بفضل الجهود والترجمات المكثفة التي تقوم بها ، أو ترعاها ، مؤسساتها الثقافية المختلفة ، فلا يكون تميز التجربة الإنسانية وتفوقها السبب الوحيد في عالميتها ، وقد يكون مستواها الفني دون المستوى الفني بكثير لأعمال في المجتمعات المستقبلة ، ولكن هذه لم تتهيأ لها وسائل التوصيل والترويج .

بين الانتشار والجودة

وثمة نوع آخر من العالمية لا يقتصر على عالمية الانتشار ، بل يتجاوزها إلى عالمية الإبداع أيضًا ، فتجد التجربة الإنسانية بملامحها الرئيسية تتكرر في مجتمعات مختلفة اللغات والظروف ، وتجد النصوص الأدبية تجتمع على موضوعات ومضامين ، وعلى ألوان من الاستقاء والتأثر ، وعلى صياغات متقاربة - إن لم تكن متماثلة - للصورة الفنية ، فتصبح الأعمال الأدبية التي تتصف بهذه الصفات فصولاً متنوعة في كتاب كبير واحد .

وتبنى من مجموعة العناصر المتماثلة كيانًا أدبيًا عالميًا ، يحس به ويتذوقه المتذوقون في كل مكان يصل إليه ، فيحسون أنه يخاطب وجداناتهم ويؤثر فيها ، وكأنه صدر عنها أو أنشئ فيها . وهذا اللون من العالمية - في يقيني أقوى وأعمق من عالمية الانتشار وحدها ، وهو اللون الذي يتميز به الأدب الإسلامي .

العوامل المؤدية

فعالمية الأدب الإسلامي تبدأ من مرحلة الإبداع وتزدهر فيها ، وتخضع في مرحلة الشيوع لعوامل سياسية وثقافية تجعلها بين مد وجزر . ذلك أن الأدب الإسلامي ينتجه كل مجتمع مسلم ، أيًا كانت لغته وجغرافيته ، وأحواله السياسية ... ينتجه أدباء مبدعون في تلك المجتمعات ، امتلأت وجداناتهم بوهج الإيمان ، واستوت نظراتهم للحياة من خلال رؤى الإسلام ، وتفاعلوا مع الأحداث التي واجهوها في مجتمعاتهم بتلك الرؤى ، وأبدعوا أعمالاً أدبية بلغاتهم المحلية ، وبرؤىً إسلامية تتغلغل في موضوعاتها ، أو مضمونها - وفي عدد من أدواتها الأسلوبية - إسلامية كاملة ، لا يمنعها انتقالها من لغتها الأم إلى لغات أخرى من أن تؤثر في القارئ المسلم أيًا كانت بلده ولغته ، وأن تهز وجدانه ، فيحس بها وكأنها ولدت لتخاطبه ، وأن الانفعالات التي تحملها جزء من الانفعالات التي يتلجلج بها صدره ، وأنها جسر متين بينه وبين الأديب الذي أبدعها ، وأنها - من ثم - لبنة في بناء عالمي كبير ، تتجاور في لبنات أخرى من هذا المجتمع وذاك ، في تناسق وتناغم كاملين .

فالأديب المسلم التركي أو الفارسي أو الهندي أو الأندونيسي.. إلخ ، عندما يكون مؤمنًا ملتزمًا بإسلامه عقيدة وفكرًا ومنهج حياة ، يتعامل مع أحداث مجتمعه من خلال إسلامه ، وتتجه عواطفه وفق المؤشرات الإيمانية ، وتحمل تجربته الأدبية انفعالاته الإيمانية بتلك الأحداث ، وتصوغها في عمل أدبي إسلامي ، يتذوقه ويتأثر به كل متذوق مسلم يطلع عليه ويفهمه ، وهذه حقيقة واقعة في آداب الشعوب الإسلامية غير العربية كلها . ففي كل أدب من تلك الآداب أعمال أدبية ذات صبغة إسلامية واضحة ، أبدعها أدباء مسلمون ملتزمون بإسلامهم يتفاعلون مع الأحداث من زاوية إيمانية ، وإذا انتقلت هذه الأعمال إلينا بالترجمة - أو بلغتها الأم إذا كنا نعرف تلك اللغة - أحسسنا بأن التجارب التي تحملها جزء من تجاربنا ، والانفعالات التي تموج بها تلامس أعماق قلوبنا ، والقضايا التي تعرضها هي بعض اهتماماتنا .

وأقرب الأمثلة لدينا الآداب الفارسية والتركية والأردية... التي تشكلت بعد انتشار الإسلام في أرضها شكلاً جديدًا تأثرت فيه بالإسلام ، بل وتأثرت حتى بالتراث العربي الذي اطلع عليه بعض الأدباء والمثقفين فيها .

وسنعرض نماذج من آداب الشعوب الإسلامية المختلفة في آسيا وأوربا وإفريقيا تمثل كمًا هائلاً من النصوص يكمن في تلك الآداب ، وننظر في مدى قابليتها لتكون لبنة في بناء الأدب الإسلامي العالمي ، الذي يخاطب وجدان المسلم أيًا كان زمنه ومكانه ولغته . **ونبدأ بالأدب الفارسي :**

الأدب الإسلامي في اللغة الفارسية

من المعلوم أن الأدب الفارسي بدأ مرحلة جديدة تمامًا بعد انتشار الإسلام في إيران ، ذلك أن لغة الأدب قبل الفتح الإسلامي كانت (الفهلوية) ، فحلت محلها منذ منتصف القرن الثالث الهجري اللغة (الدريّة) التي نهضت في رعاية من كانوا ذوي لسانين عربي وفارسي ، وفي ظل الإمارات الفارسية التي قامت في العصر العباسي : إمارات الطاهريين والصفويّين والسامانيين ثم الغزنويين ومن وليهم ، وترك الإيرانيون خطوطهم القديمة التي كانوا يستخدمونها في كتابة لغاتهم - وغالبًا ما كانوا يستعيرونها من الآشورية والآرامية - فاستبدلوا بها الخط العربي لأنه أيسر كتابة وأكثر وضوحًا .

وقد تأثر الشعر الفارسي بالشعر العربي من جهة ، وبالقيم الإسلامية من جهة أخرى تأثرًا كبيرًا ، في جميع مناحيه الشكلية والمضمونية ، تأثر به في عَروضه وفي صوره البيانية وفي معانيه ، واستمد عدد من الشعراء موضوعاتهم من القصص القرآنية وصنعوا منها قصصًا شعرية مختلفة ، وجنح بعضهم إلى صوفية مغرقة بينما ظلت قصائد المديح والحكمة والوعظ أقل جنوحًا وتطرفًا ، وظهرت المعاني الإسلامية في معظم ذلك الشعر ، وراجت ملاحم شعرية تاريخية ، منها (ما اتخذ مادته من الدين الإسلامي مثل "ظفر نامة" لحمد للّه مستوفي القزويني ، وموضوعها تاريخ إيران منذ ظهور الإسلام حتى عند المؤلف المتوفى عام ٧٥٠هـ) .

وظهرت قصص رمزية فلسفية مادتها إسلامية ، مثل : منطق الطير لفريد الدين عطار ، وقصة يوسف وزليخا لعبد الرحمن الجامي ،

وبعيدًا عن الشطحات الصوفية والخيالات المتطرفة تبقى في الشعر الفارسي والأدب الفارسي القديم بعامة روح إسلامية ، وتظهر في قصائد يصح أن نعدها من الأدب الإسلامي الخالص .

ونتجزأ من هذا التراث الضخم بقصيدة للشاعر سعدي شيرازي ، قالها في رثاء بغداد بعد أن اجتاحها التتار عام ٦٥٦هـ . ومطلع القصيدة - **كما ترجمها الدكتور محمد غنيمي هلال -** :

حق للسماء أن تمطر الأرض دمًا

على زوال الملك المستعصم أمير المؤمنين

ويقول في القصيدة :

ارفع عينيك أنت يا من رأى شوكة البيت المنيع

حيث قياصرة الروم رؤوسهم على التراب

وخاقان الصين طريح الثرى أريقت دماء أولاد عم المصطفى

على تلك الأرض ، حيث كان السلاطين يضعون الجبين

بعد هذا لا ينبغي أن تؤمل الراحة في الدنيا

يبقى القار في الخاتم حينما ينفصل منه الفص

ماء دجلة دم منذ الآن ، كلما انسابت في منحدره

جعل من نخيل البطحاء عجينًا من الدم

عبس وجه البحر من هذا الحدث الأليم

وآية ذلك ما على وجهه من قطوب الموج

على أن وجه الإسلام وطريق الرحمة داعيهما

أن يحترق قلب المحبين على فراق الأعزاء

لا يليق النواح على دم الشهداء

فأقل سعادة لهم هو الخلد في عليّين

فانتظر حتى الغد ، حيث يوم العدل والقيامة

ولا يقتصر الأدب الإسلامي الفارسي على الأدباء الذين عاشوا في إيران ، بل يتعدى إيران إلى البلاد المجاورة التي اتخذت اللغة الفارسية لغة لها كبعض الولايات في الهند وأفغانستان والباكستان وأوزبكستان

وقد ظهر في تلك البلاد أدباء أبدعوا أعمالاً أدبية إسلامية باللغة الفارسية ، إضافة إلى الأعمال الأدبية التي أبدعوها بلغاتهم المحلية ، ومن هؤلاء الشاعر الإسلامي الكبير محمد إقبال الذي كتب عدة دواوين بالفارسية ، منها .. أرمغان حجاز ، أسرار خودي ، رموز بي خودي .

الأدب الإسلامي في اللغة التركية

يمثل الأدب الإسلامي في تركيا نموذجًا عاليًا لإرتباط أدب الشعوب الإسلامية غير العربية بالإسلام ، فهو الجذر الأول للأدب التركي بعامة ، وهو الذي تفرّد بساحته الأدبية لعدة قرون ثم تحول إلى تيار مواز لتيارات أدبية قومية واشتراكية ، وواجه أقسى ظروف التحول وصمد في وجه العلمانية حتى تجاوز ظروف المحنة ، ووصل إلى وقتنا المعاصر ، حيث استطاع أن يستعيد قدرًا وافرًا من وجوده وانتشاره .

ويذكر مؤرخو الأدب التركي ، أن الأتراك كانوا قبل إسلامهم قبائل تعيش حياة رعوية في الغالب ، فلما دخلوا في الإسلام استقروا في مناطق الأناضول وأقاموا إمارات إسلامية ازدهرت في عهد

السلاجقة ، حيث بدأت لغتهم تنتقل من مرحلة المشافهة إلى مرحلة التدوين ، وبدأ الأدب التركي يتشكل وينتشر .

ويقرر بعضهم أن الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي ارتحل في القرن الثامن الهجري إلى قونية - وكانت عاصمة سلاجقة الروم - وأراد أن يخاطب العوام بشعره وكانوا يجهلون اللغة الفارسية - لغة مثقفي ذلك العهد - ولا يعرفون سوى التركية ، فاضطر أن ينظم شعرًا بالتركية يدعوهم إلى الزهد والتصوف.. فنشأ الأدب التركي أدبًا تعليميًا دينيًا ، وجاء بعده في القرن التاسع الهجري شعراء آخرون عمقّوا هذا الاتجاه مثل يوسف إمره ، وعاشق باشا ، وسليمان جلبي ، وهذا الأخير بلغ شعره منزلة عالية بين الأتراك ، بفضل قصيدته المطولة في السيرة النبوية ، والتي ما زال الأتراك حتى اليوم ينشدونها في المناسبات الدينية في المساجد والمنازل .

مدائح نبوية تخلو من الصوفية

وقد ظهرت في الشعر التركي أنواع عديدة من الشعر الديني ، منها المدائح النبوية التي شابتها بصمات صوفية ، ومنها "المحمدية" وهي على العكس من المدائح النبوية (تخلو تمامًا من أية نزعة صوفية وربما اختص بها أهل السنة معارضين غلاة الصوفية) ، فهي تبدأ بالتوحيد وبالتنويه بأن الصفات الذاتية لله سبحانه وتعالى في أسمائه الحسنى ، ثم تعرض صفات الرسول - صلى الله عليه وسلم - دون مبالغات أو تهويلات ، وتتبعها بصفات الخلفاء الراشدين ، ومكارم أخلاقهم.. وربما تعرض بعض قصص الأنبياء .

ومع تطور الأدب في تركيا ، وتعدد فنونه وموضوعاته ، انتشرت الآثار الإسلامية في عدد من فنونه الجديدة وموضوعاته ، فضلاً عن الفنون والموضوعات الدينية المحضة ، فظهرت آثاره في الشعر الديواني ، وهو مزيج من المشاعر الدينية والغزلية العفيفة ، ويعد الشاعر (باقي) رائدًا كبيرًا من رواده ، كما ظهرت الآثار الإسلامية في النثر الفني المرسل ، الذي يعتمد على معانٍ دينية أيضًا .

ومع بداية التطورات القومية في الدولة العثمانية ، وظهورها نزعةً قوية عند بعض الأدباء الأتراك في نهاية القرن التاسع عشر ، ظهر تيار مضاد يحافظ على القيم الإسلامية ويعمقها في الأدب التركي الحديث ، ويعالج مشكلات المسلمين في الدولة العثمانية المتهاوية ، وقد تزعم هذا التيار الشاعر الكبير محمد عاكف أرصوي الذي عاصر معاناة تركيا في الحرب العالمية الأولى ، واحتلال جيوش الحلفاء أرضها ، وسقوط الخلافة ، والذي جعل شعره منبرًا إسلاميًا قويًا ، يستثير المشاعر الإيمانية في نفوس الأتراك ، ليدافعوا عن دينهم وأرضهم ، وقد شاعت قصائده بين الأتراك بقوة ، وصارت إحداها فيما بعد النشيد القومي التركي.. وما زالت حتى الآن - بعد حذف عبارات قليلة منها - ، ويعد محمد عاكف رائد مدرسة أدبية كاملة ، حملت هموم المسلمين في تركيا وتطلعاتهم طوال الفترة الكمالية ، واستطاعت هذه المدرسة أن تتصدى للتيار القومي والعلماني ، وأن تحافظ على النسيج الإسلامي في الأدب التركي ، وأن تعززه .

ومن شعره الإسلامي في المحنة قصيدة بعنوان (لا يأس) افتتحها بقوله تعالى (ومن يقنط من رحمة ربه إلا القوم الضالون) ثم قال يحذّر الأتراك من الاستسلام لليأس ويستنهضهم لإعادة مجدهم الإسلامي :

أين مني نفحة من الأمل فيك ، أتحسب أنه قط انطفأ ؟

ما كان لفجر الحق الأزلي أن يُمْحى

أيها الظالم !

بعد قليل ترى ما أظلم أيام غدك

ويا أيها القلب المؤمن الذي حار وهو يعبد الحق ،

إن صدرًا واحدًا فقط يعيش بدون أمل ، وهو صدر الكافر !

أيجتمع اليأس والإيمان ؟

حاشا للّه ، وقد علمت وأيقنت أنه ضرب من المحال ؛

فلماذا إذن أذللت عنقك ووقفت مطرّق الرأس ؟

ألا تشفق على ذريتك ، إن لم تشفق على نفسك ؟

لو أطبقت على الآفاق آلاف الكوارث ،

لما انهارت هذه الأمة . ما دمنا نتجنب أن نقول : "إنها سوف تضمحل"

ما كانت لتنهار ، كلا ، لن تنهار ولن تسقط !

فاقتل أنت اليأس العاوي وأيقظ العزم ؛

فحسبها نفحة من الإيمان حتى تعود إلى الحياة ، فلينتعش أملك ، ما هذه الخيبة ؟ وما هذا الخسران ؟

إبدا بإسكات الآلام الماضية ،

وبث الأمل القوى في أبنائك ؛

وتوكل على الله واعتصم بحبل السعي واخضع للحكمة ...

هذا هو الطريق ، ولا أعرف صراطًا مستقيمًا سواه .

الأدب الإسلامي في اللغة الأردية

وإذا انتقلنا إلى الأدب الأردي الذي ينتشر بين ملايين المسلمين في شبه القارة الهندية ، وبين مئات الألوف المهاجرين منها إلى آفاق العالم ، فسنجد صورة أخرى للعلاقة الحميمة بين الأدب الإسلامي ، تناظر زميلتها التركية ، وتكاد تفوقها ، لولا قرب العهد بهذا الأدب .

ذلك أن اللغة الأردية قد تشكّلت في صورتها الحالية في القرن الحادي عشر الهجري ، وكانت قبل ذلك لغة محلية متأثرة بالهندية القديمة ، ثم تأثرت بالحضارة الإسلامية وباللغة العربية التي انتقلت إليها مع الإسلام ، وبالفارسية أيضًا ، وعندما احتل الإنجليز الهند وفرضوا ثقافتهم عليها ، دخلت اللغة الأردية عناصر من اللغة الإنجليزية أيضًا . غير أن الآثار العربية هي أقوى الآثار فيها ، فقد استفادت الأردية من العربية في قواعدها وعروضها وحروف الكتابة ، وفي بعض الجوانب البلاغية ، وفي عدد كبير من الألفاظ ، مباشرة أو عن طريق الفارسية التي نقلت من العربية ، واستفادت من اللغة الفارسية في تلك الجوانب أيضًا ولكن بقدر أقل .

وقد أصبحت الأردية لغة الثقافة بين المسلمين ، بفضل الأعمال الأدبية التي كتبها عدد من الأدباء البارعين ، أمثال ميرزا غالب ، والسيد أحمد خان ، ومحمد حسن آزاد ، ومنشي سجاد حسين ،

وألطاف حسين "حالي" ، ومحمد إقبال.. إلخ إضافة إلى الكتابات الفكرية والإسلامية التي كتبها الدعاة والمصلحون .

وقد ارتبط الأدب الأردي بالقيم الإسلامية من خلال أوضاع المسلمين في الهند ، والتحديات السياسية ، والصدام مع الهندوس ، والتحديات الثقافية الغربية ، وكان عدد من الأدباء الكبار منهمكين في القضايا السياسية ، ومهتمين بإصلاح أوضاع المسلمين ، وتعزيز العقيدة فيهم ، وإغنائهم بالثقافة الإسلامية ، فجعلوا إبداعهم الأدبي منبرًا من منابر التوجيه الإسلامي الحي . وساعدتهم في ذلك مواهبهم الكبيرة ، فأبدعوا أعمالاً أدبية إسلامية ، انتشرت بقوة بين المسلمين وأثرت فيهم تأثيرًا قويًا ، ومن تلك الأعمال : المنظومة المطولة "مسدس" للشاعر ألطاف حسين الملقب بـ (حالي) الذي يستعرض فيها واقع الحياة قبل البعثة النبوية ، والجاهلية القائمة فيها ، وسوء أحوال الإنسان ، ثم يعرض الانقلاب الهائل الذي أحدثه الإسلام في الحياة ، وظهور الحضارة الإسلامية ، وأثرها في تطور الحياة الإنسانية بعامة ، ثم يعرض ضعف المسلمين وانشغالهم بأمور الدنيا ، وتفرقهم وسقوط دولتهم ، والأحوال السيئة التي أصبحوا فيها في كل قطر ، وخاصة في الهند ، ويدعو إلى نهضة جديدة ، بالعودة الصحيحة القوية للإسلام ، وبناء حضارته من جديد .. وتبلغ المطولة قرابة ثلاثمائة مقطع ، في كل مقطع ستة أبيات .

ومن الأدباء الذي كان لهم أثر كبير بين المسلمين في الهند ، وتجاوزت شهرتهم إلى البلاد الإسلامية والعربية الشاعر الكبير محمد إقبال .

ولإقبال مكانة كبيرة في الأدب الإسلامي بغير العربية ، فهو من المبدعين المتميزين الذين كانت لهم رؤية خاصة في الحياة ، وكان صاحب نظرية تؤمن بأن الشخصية الإسلامية هي الشخصية المهيئة لقيادة العالم ، وبناء الحضارة الصحيحة ، كما أنه كان يدعو إلى قيام كيان إسلامي خاص لمسلمي الهند ، تحقق فيما بعد في قيام دولة باكستان . وإقبال نموذج للأديب الإسلامي العالمي ، فقد تجاوز شعره منطقته وانتشر بين مسلمي الهند ، كما تجاوز الهند ليصبح إبداعًا إنسانيًا عالميًا ، وترجم إلى لغات عدة منها اللغة العربية ، وقد ترجم الدكتور عبد الوهاب عزام عددًا من دواوينه شعرًا ، ونحا نحوه الصاوي شعلان ، ومحمد حسن الأعظمي في كتابهما (فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان) ، ونجتزئ بأبيات من إحدى قصائده ، وبترجمة هذين الكاتبين النثرية ، ثم الشعرية لها . والقصيدة بعنوان "شكوى" يتجه فيها إلى الله سبحانه وتعالى ، شاكيًا ما أصاب المسلمين ، من تخلف وفرقة وضعف ، بعد أن كانوا بناة الحضارة ، ورواد الأمم .

نراه في مطلع قصيدة "شكوى" يصور أشجانه وآلامه ، ثم يوجه العتب المرير إلى نفسه واستسلامها للمحن ، ثم يناجي الله عز وجل ، وفي فمه التراب ، ليعلن صرخة المسلمين ويجأر بدعواتهم ، يقول :

"رباه إليك شكوى عبيدك الأوفياء ، الذين لم يتعودوا إلا إزجاء الحمد ، وترتيل الثناء" .

لقد كانت الدنيا قبل هذا الدين الإسلامي عالمًا تسوده الوثنية ، وتحكمه الأصنام ، وفي بقاع هذا المعمور كانت سجدات هذا الإنسان لا تعرف غير الأوثان ، ولم يكن الإنسان يعبد غير التماثيل المنحوتة من الأحجار ، والصور المصنوعة من الأشجار ، وحارت فلسفة اليونان وتشريع الرومان ، وضلت حكمة الصين في الفلوات .

ولكن ساعد المسلم القوي قَطَعَ من الأرض شجرة الإلحاد . وأسطع على الإنسانية نورًا من التوحيد وظلاً من الاتحاد .

وبعد :

فستطول بنا الرحلة لو جئنا نستعرض نماذج من الأدب الإسلامي في الشعوب الإسلامية غير العربية.. فهذه الشعوب تنتشر في مساحات واسعة من الكرة الأرضية ، تمتد من أندونيسيا شرقًا إلى شاطئ الأطلسي غربًا ، ومن القوقاز شمالاً إلى جز المالديف جنوبًا ، فضلاً عن الجاليات الإسلامية الكثيرة التي تنتشر في بلاد كثيرة ، فما من مجتمع مسلم إلا وفيه أدباء يملأ الإيمان قلوبهم ، ويصبغ بألوانه الزاهية إبداعاتهم الأدبية.. بل ما من مجتمع مسلم إلا وفي تراثه الأدبي نصوص تدخل في نسيجها قيم الإسلام وتصوراته .

ومن المؤسف أن معرفتنا بآداب الشعوب الإسلامية قليلة ، وأن حركة الترجمة من لغات تلك الشعوب إلى اللغة العربية ، وبالعكس ، قليلة ونادرة أحيانًا ، وأنّا بعامة نجهل الكثير عن أحوال تلك الشعوب وتاريخها وآدابها.. وباستثناء الدارسين المختصين لا نكاد نجد أحدًا يعرف شيئًا عن شعوب ما وراء النهر ، وشعوب الجمهوريات الإسلامية

التي استقلت أخيرًا عن الاتحاد السوفياتي ، وشقيقاتها التي ما زالت مدمجة في دولة الصين الشيوعية . اللهم إلا ما أبرزته الأحداث والأخبار هنا وهناك ، وطبيعي والحالة هذه أن تكون معرفتنا بآداب تلك الشعوب نادرة أو معدومة .

إن النصوص القليلة التي تترجم بين الحين والآخر ، وتنشر في الدوريات ، أو تشير إليها الدراسات تحمل تأشيرات كثيرة وقوية على وجود أدب إسلامي حي لدى الشعوب الإسلامية غير العربية كلها.. والأمر في اعتقادي يحتاج إلى جهود موجهة وكبيرة ؛ لتتبع هذا الأدب وإظهاره .

وقد بدأت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية خطوة رائدة في هذا المجال ، فنشرت كتابًا عن الأدب الإسلامي التركي ، وكتابًا آخر عن الأدب الإسلامي الأردي ، وتعد فيما علمت لإصدار كتاب عن الأدب السواحلي ، ولو أن بعض المؤسسات الثقافية الأخرى أسهمت في هذا العمل المتميز لكان ذلك شكلاً من أشكال توثيق الروابط بين المسلمين في أطراف الأرض . وتعريف بعضهم ببعض .

وقد نصت رابطة الأدب الإسلامي العالمية في أهدافها المعلنة على هذا العمل فذكرت في المادة الثالثة من النظام الأساسي أن من أهداف الرابطة نقل الأدب الإسلامية العربي إلى لغات الشعوب الإسلامية وبالعكس ، وتحقيق عالمية الأدب الإسلامي .

وقامت مؤخرًا بخطوة عملية ، فأعلنت عن مسابقة لترجمة النصوص الإبداعية لأدب الشعوب الإسلامية إلى اللغة العربية ، في

مجالات الرواية والقصة والمسرحية والشعر ، والأمل أن تحقق هذه الخطوة - وخطوات أخرى قادمة تقوم بها مؤسسات ثقافية إسلامية أخرى وفي مقدمتها الجامعات ودور النشر - تقدمًا في هذا الميدان ، فتصدر ترجمات لأعمال إبداعية أدبية ، ودراسات عن آداب تلك الشعوب ، وأن تقوم حركة ترجمة مقابلة من اللغة العربية إلى لغات الشعوب الإسلامية غير العربية ؛ فتقوم جسور جديدة من المعرفة والعلائق الثقافية بين الشعوب الإسلامية .

إن القدر المحدود المتوافر في مكتبتنا العربية ، من آداب الشعوب الإسلامية ، ومن الدراسات عنه يبيح لنا أن نقول : إن الإسلام قد أثّر في آداب الشعوب الإسلامية كافة ، وجعل الأدباء الملتزمين به يبدعون أعمالاً أدبية إسلامية : إسلامية في موضوعاتها ، أو في المواقف والرؤى التي تظهر فيها ، أو في الآثار العامة التي يخرج القارئ بها ...
وإن هذه الأعمال في تلك اللغات هي التي تعطي الأدب الإسلامي بُعده الثالث ، بُعْد العالمية ، عالمية الإبداع ، وعالمية التأثر بالقيم الإسلامية ، وعالمية ظهورها في أعمال أدبية تتجاوز حدود اللغات ، والقوميات ، والخريطة الجغرافية .

الفصل الرابع

الحياة الفكرية في مصر في عصر الدولة الإخشيدية

الفصل الرابع

الحياة الفكرية في مصر في عصر الدولة الإخشيدية

تُعتَبر الدولة الإخْشيدية (٣٢٣ - ٣٥٨هـ) هي المحاولة الاستقلاليَّة الثانية الناجحة في تاريخ مصر الإسلاميَّة، وقد سميت هذه الدولة بهذا الاسم نسبةً إلى مُؤسِّسها أبي بكر محمد بن طغج الإخْشيد. وقد انصبَّت دراستي على أبرز الجوانب الحضاريَّة في مصر في عهد تلك الدولة، فاختصَّت دراستي ببيان "الحياة الفكرية في مصر في عصر الدولة الإخْشيدية (٣٢٣ - ٣٥٨هـ)".

وقد اخترت هذا الموضوع نظرًا لأهميَّته؛ حيث وصلت الحركة العلميَّة والأدبيَّة أوج تطوُّرها وتقدُّمها في مصر في عصر تلك الدولة، باعتبارها - بعد الدولة الطولونية - الفترة التي وُضِعَ فيها أساس استقلال مصر عن الخلافة العباسيَّة، وباعتبارها دليلاً من الأدلَّة التي تُدلِّل على استمرار الحياة الفكريَّة في طريق تقدُّمها رغم ما حدَث للدولة العباسيَّة من تفرُّق وتشتُّت وانقِسام، فقد حرص حكَّام الدولة المستقلَّة على نشر العلم، والتشجيع عليه، وتحلية بلاطهم بأهله.

وقد قسَّمت موضوع البحث إلى تمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة وملاحق.

وقد تناوَلت في التمهيد الحديث عن الدولة الإخْشيديَّة: نشأتها، مُؤسِّسها، أهم الأحداث السياسيَّة التي مرَّت بها إلى أنْ سقطت، وخصصت المبحث الأول لـ"عوامل ازدهار الحياة الفكرية في تلك الدولة"، وأشرت إلى انقسام الدولة العباسيَّة، وتشجيع أمراء تلك الدولة

للعلم وأهله، وكذلك أشرت إلى مراكز النشاط الفكري وتعدُّده، وبيَّنت كيف أثَّر كلٌّ ذلك في ازدهار الحياة الفكريَّة في مصر في عصر تلك الدولة، ثم جعلت المبحث الثاني للحديث عن "العلوم النقلية"، التي تتمثَّل في: الحديث، والتفسير، والقراءات، والفقه، والتصوف، وعلم الكلام، وجعلت المبحث الثالث "للعلوم اللسانية العربيَّة"، التي تتمثَّل في الأدب بفرعَيْه: الشِّعر والنثر، وكذلك اللغة والنحو، ثم خصصت المبحث الرابع والأخير للحديث عن "العلوم العقلية" التي تمثَّلت في الطب والهندسة والفلك والفلسفة، بالإضافة إلى الحديث عن علم التاريخ، وأهم مُؤرِّخي تلك الفترة، وكيف أسهموا في هذا العلم، وقد حرصت في كلِّ هذه المباحث على توضيح مَدَى ازدِهار تلك العلوم جمعيها، وبيان سبب ازدِهارها.

وتضمَّنت ملاحق البحث بعضَ الرسائل النثريَّة الأدبيَّة التي كُتِبت في ذلك العصر، وكانت خيرَ دليل على تقدُّم فنِّ النثر فيه.

وفي الخاتمة عرضت لأهمِّ وأبرز النتائج العلميَّة التي توصَّلت إليها من خلال بحثي هذا.

وقد اعتمدت في بحثي على مجموعة من المصادر، بعضها يستحقُّ أنْ أخصه ببعض الإشارة في تلك المقدمة على النحو التالي:

١ - لقد اعتمدت اعتمادًا كبيرًا على كتابي: "ولاة مصر"، و"قضاة مصر"؛ لمحمد بن يوسف بن حفص بن يوسف الكندي (٢٨٣هـ/٣٥٠هـ)، وقد أفدت من كتاب "الولاة" في حديثي عن الإخْشيد نفسه، فالكتاب

مصدرٌ تاريخي عظيمٌ يضمُّ تاريخَ مصر منذ فتَحَها العرب حتى وليها أبو القاسم "أنوجور" ابن الإخْشيد، وتحدَّث الكندي في كتاب "قضاة مصر" عمَّن ولي القضاءَ في مصر من سنة ٢٣هـ إلى سنة ٢٤٦، وقد أكملَ أحمد بن عبدالرحمن بن برد هذا الكتاب إلى سنة ٣٣٦هـ، وقد أفدت من تلك التكملة عند حديثي عن الفقه.

٢ - ومن أهمِّ المصادر التي اعتَمدتُ عليها أيضًا كتاب "المغرب في حُلَى المغرب - الجزء الأول من القسم الخاص بمصر"، والكتاب له فضلٌ كبير في نقل بعض الكتب التاريخيَّة التي اندثرت، ومن بينها كتاب "سيرة الإخْشيد"؛ لابن زولاق، فقد نقله لنا ابن سعيد المؤرخ المغربي في كتابه "المغرب في حُلَى المغرب"؛ لابن زولاق موجود في جزءٍ كبير من السفر الرابع من كتاب المغرب، سماه ابن سعيد "كتاب العيون الدعج في حلى دولة بني طغج"، ونقَل فيه فضلاً عن سيرة الإخْشيد لابن زولاق أخبارًا عن الإخْشيدية من تاريخ "الكامل"؛ لابن الأثير، ومن "تاريخ مصر"؛ للقرطي، وقد أفدت من هذا الكتاب في كلِّ مباحث البحث، فكان مصدرًا رئيسًا بالنسبة لي.

٣ - أمَّا "كتاب سيبويه المصري" فقد جمع فيه ابن زولاق نوادر زميلٍ له في الدراسة وهو سيبويه المصري، الذي كان له نوادر ومواقف طريفة مع الأمراء والعظماء، فالكتاب يكشف بطريقٍ غير مباشر عن كثيرٍ من النواحي العلميَّة والأدبيَّة في العصر الإخْشيدي، وقد أفدت منه كثيرًا في الحديث عن عوامل ازدهار الحياة الفكريَّة، وكذلك عند حديثي عن الحياة الدينيَّة والأدبيَّة في ذلك العصر.

٤ - وكذلك أفدت من كتاب "المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار"؛ لتقي الدين المقريزي المتوفَّى سنة ٨٤٥هـ، فقد نقَل فيه أخبارًا كثيرة عن الدولة الإخْشيدية عن كتاب "الولاة"؛ للكندي، وغيره من الكتب المهمَّة.

٥ - أمَّا كتاب "النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة"؛ لأبي المحاسن ابن تغري بردي، فهو يشمل تاريخ مصر منذ الفتح الإسلامي إلى سنة ٨٥٧هـ، ورغم أنَّه لا يُعَدُّ أصيلاً إلا في كتابته عن عصر المماليك، وأنَّ ما كتبه عن العصور السابقة نقَلَه عمَّن سبقوه، أقول: إنَّني مع كلِّ هذا أفدت منه كثيرًا.

٦ - وكذلك رجعت إلى كتاب "حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة"؛ لجلال الدين السيوطي المتوفَّى سنة ٩١١هـ، فأفدت منه كثيرًا في الكلام عن الفُقَهاء والشعراء والعلماء والأدباء في العصر الإخْشيدي.

وإلى جانب المصادر القديمة فقد اعتمدت على بعض المراجع الحديثة التي أسهَمتْ في بعض جوانب هذه الدراسة، ومن أبرز هذه المراجع:

١ - كتاب "مصر في عصر الإخْشيديين"؛ تأليف الدكتورة سيدة إسماعيل كاشف، وقد أفدت منه عند حديثي عن الإخْشيد وخُلَفائه، وعن الأحداث السياسيَّة، كذلك أفدت من الفصل الذي جعلته للحديث عن الفُقَهاء والعلماء والأدباء.

٢ - كتاب "الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح حتى نهاية الدولة الإخْشيدية"؛ للدكتورة صفى علي محمد عند حديثي عن

شتَّى العلوم التي ظهَرتْ في هذه الدولة.

وبعدُ:

فإني أرجو اللّه أنْ يُوفِّقني في تقديم صورة واضحة لما كانت عليه "الحياة الفكرية في مصر في عصر الدولة الإخْشيدية"، فإنْ يكن التوفيق حليفي فهذا ما أبغيه، وهو من عند اللّه.

ظلَّت مصر منذ الفتح الإسلامي سنة ٢٠هـ حتى سنة ٢٥٤هـ مجرَّد ولاية تابعة تبعيَّة كاملة للخلافة الإسلاميَّة[١]،ثم شهدت من (٢٥٤ - ٣٥٨هـ) محاولتين ناجحتين للاستقلال عن الخلافة العباسيَّة؛ قامت إحداهما في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري على يد الوالي التركي أحمد بن طولون الذي أسس الدولة الطولونيَّة (٢٥٤ - ٢٩٢هـ)، وبعد سُقوطها عادَتْ مصر ولايةً تابعةً للخلافة العباسيَّة، وتَعرَّضَتْ لتهديداتٍ من جانب الفاطميين في بلاد المغرب سنة ٢٩٧هـ، وظلَّت الأمور مضطربةً إلى أنْ جاء الوالي التركي محمد بن طغج[٢] بن جف الإخْشيدي، وقام بالمحاولة الثانية للاستقلال عن الخلافة، فأسَّس الدولة الإخْشيديَّة (٣٢٣ - ٣٥٨هـ)[٣].

---

(١) د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر في ظلِّ الدولتين الطولونية والإخشيدية، ص٢١، مكتبة الآداب، بالقاهرة، ط١، (٢٠٠٠م).

(٢) تذكُر بعض المراجع القديمة أنَّ طغج معناها: عبدالرحمن، انظر: ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، الجزء الأول من القسم الخاص بمصر، ص١٤٩، مطبعة جامعة فؤاد الأول (١٩٥٣).

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٥٥، سلسلة تاريخ المصريين رقم ٢٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٨٩)، انظر: د. أحمد كامل محمد صالح، مصر الإسلامية منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأيوبية، ص٦٩، دار الثقافة العربية بالقاهرة، (٢٠٠٥م).

تُنسَب الدولة الإخْشيديَّة إلى مُؤسِّسها محمد بن طغج بن جف الإخْشيد، والإخْشيد هو لقبٌ منَحَه الخليفة العباسي الراضي لمحمد بن طغج سنة ٣٢٦هـ، وكان محمد بن طغج قد كتَب إلى الراضي يسأله أنْ يُلقَّب بالإخْشيد، وقال في كتابه: "وقد كنَّى أمير المؤمنين جماعة، ولقَّبهم، فليبشرني بما سألت"[1]، فاستفسر الراضي عن معنى الإخْشيد، فقيل له: إنَّ تفسيره عبد دعي "ملك الملوك"، فقال الراضي: لا تبخَلْ عليه بهذا، اكتُبوا له بذلك[2]، وفي ذلك يقول الكندي: "وورد الكتاب بالزيادة في اسم الأمير محمد بن طغج بلقب الإخْشيد، ودُعِي له بذلك على المنبر في شهر رمضان سنة سبعٍ وعشرين وثلاثمائة"[3].

وكان جف جدُّ الإخْشيد قد التحَقَ بخدمة الخليفة العباسي المعتصِم، وظلَّ في خِدمة العباسيين إلى أنْ توفى في بغداد في الليلة التي قتل فيها المتوكل سنة ٢٤٧هـ/٨٦١م[4].

---

(١) وقيل إن لفظ "الإخشيد" معناه في لغة إقليم فرغانة "ملك الملوك"، وإنه كان لقلب ملوكهم، كما كان قيصر لقلب ملوك الروم، وكسرى لقب ملوك العجم، وفرعون لقب ملوك مصر، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مرجع سابق، ص٥٦.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٧٣.

(٣) الكندي، ولاة مصر، ص٣٠٦، تحقيق الدكتور: حسين نصار، سلسلة الذخائر رقم ٦٦، الهيئة العامة لقصور الثقافة، المقريزي، الكتاب المقفى الكبير، ص١٣٢، تحقيق: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، انظر: د. أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص١٤٠، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية (١٩٨٧).

(٤) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٤٩، وانظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٥٧، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٢٥، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، (١٩٩٦م، ود. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٨٨، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨١، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط١، (٢٠٠٥م).

أمَّا طغج والد الإخْشيد، فقد التحَقَ بخِدمة أحمد بن طولون، وأبدَى كفاءةً عالية جعلَتْه يثقُ فيه، ويولِّيه بعض المناصب المهمَّة في دولته، وعندما تُوفِّي ابن طولون وتولَّى ابنه خمارويه عين طغج واليًا على طبريَّة ودمشق، ويُروى أنَّه كان مع خمارويه في قصره ليلة قتْله، وأنَّه سارَع بالقبض على القتَلَة، وأمر بذبحهم[(١)].

وعندما أرسل الخليفة العباسي المكتفي بالله محمد بن سليمان ليَقضِي على الطولونيين انضمَّ إليه طغج، وشارَكَه في القضاء عليهم، ثم عاد محمد بن سليمان إلى بغداد، وفي صُحبته طغج بن جف الذي انتقل - ومعه ولداه: محمد وعبيدالله - إلى خِدمة البلاط العباسي[(٢)]، ولكنَّه لم ينعم بالعيشة هناك، فقد كاد له الوزير "العباس بن الحسن" عند الخليفة بأنَّه ما زال على إخلاصه للطولونيين[(٣)]، حتى أمر الخليفة بحبسه ومعه ولداه، فظلُّوا في السجن إلى أنْ تُوفِّي طغج سنة ٢٩٤هـ، وأطلق سراح ولديه[(٤)].

---

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٤٩، وانظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الدولة الإخشيدية، ص٥٨، د. علي حسن الخربوبطلي، مرجع سابق، ص٨٨، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨١، د. أحمد كامل محمد صالح، مصر الإسلامية منذ الفتح العربي إلى نهاية الدولة الإخشيدية، ص١٠٥، أ. أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، ص٥١٤، مطبوعات الشعبي، (د. ت).

(٢) د. علي حسن الخربوطلي، مرجع سابق، ص٨٩، وانظر: أ. أحمد حسين، مرجع سابق، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، ص٥١٤.

(٣) روي في سبب كره الوزير العباس بن الحسن لطغج أنَّ هذا الوزير كان يريد من طغج أنْ يترجل له إذا مرَّ عليه بموكبه، فلم يفعل طغج، فكاد له الوزير، انظر: ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥١.

(٤) ابن سعيد، مصدر سابق، نفس الصفحة، وانظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٦٠.

أمَّا محمد بن طغج الإخْشيدي، فقد خرج من بغداد إلى الشام، والتحَقَ بخدمة أحمد بن بسطام والي خَراج الشام، وعندما انتقل إلى مصر، وتقلَّد ولاية خراجها، صحب معه الإخْشيد إلى أنْ تُوفِّي ابن بسطام عام ٢٩٧هـ، وخلفه ابنه علي بن أحمد بن بسطام على خراج مصر، فظلَّ الإخْشيد في خدمته إلى أن عُزِل عليٌّ بن أحمد عام ٣٠٠هـ[1].

اتَّصل محمد بن طغج بخدمة الوالي التركي "تكين الخزري"، وأظهر اهتِمامًا في تلك الخدمة، واشتَرَك في مقاومة وصدِّ الحملة الفاطميَّة الأولى على مصر سنة ٣٠٢هـ[2]، وأبلى فيها بلاءً حسنًا؛ فضمَّه تكين إلى صُحبته، وقرَّبه إليه، ولم تقتصر خدمة الإخْشيد على تكين، وإنما دفَعَه طموحُه إلى التقرُّب من الشخصيَّات البارزة القويَّة، والعمل على نيل ثقتها، فخدم مؤنس الخادم أثناء وجوده في مصر لمواجهة الفاطميين[3]، وخدم أسرة الماذرائيين، وخدم كذلك محمد بن جعفر القرطي عامل الخراج في مصر، وعندما تعرَّض القرطي لمحاولة قتل من

---

(١) د. سيدة إسماعيل كشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٦١، وانظر د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٨٨.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٢، وانظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٦١، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٨٩، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٣، د. أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص١٠٦، أ. أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، ص٥١٤، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٢٦.

(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٣، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٦٢، د. أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص١٠٦، ١٠٧.

جانب المادرائيين[1]، حفظه ابن طغج، وحماه، وسهَّل له سبل الخروج من مصر إلى بغداد فلم ينسَ القرطي له هذا الجميل[2].

ثم وقعت وحشة بين تكين وبين محمد بن طغج جعلت ابن طغج يعمل على الهروب من مصر؛ فخرج منها هاربًا، وتولَّى الرملة بالشام، ثم سعى ليتولَّى أمر دمشق بدلاً من الرملة، فتولاها سنة ٣١٩هـ[3]، وكان هذا بمساعدة محمد بن جعفر القرطي[4].

وبذَل الإخْشيد قُصارى جهده في الحِفاظ على دمشق، فعندما صدر قَرارٌ بعزله وتعيين بشرى غلام مؤنس الخادم قاتَلَه الإخْشيد وأسَرَه[5]، فقد روى ابن سعيد ذلك قائلاً: "ثم صرف بشرى الخادم غلام مؤنس، فسار فلمَّا قرب من دمشق، راسله الإخْشيد، ثم اصطلحا واجتمعا، ثم اختار بشري القتال والتقيا، فهزم بشري، وجِيء به أسيرًا إلى الإخْشيد، فأقام أيامًا، ثم أصبح ميتًا..."[6].

وكان ابن طغج يطمَعُ في ولاية مصر، ولكنَّه كان يعلم أنَّ أطماعه لن تتحقَّق في حياة تكين، فعندما تُوفِّي تكين سنة ٣٢١هـ أخذ

---

(١) المادرائيون: أسرةٌ فارسية الأصل، تنسب إلى ماذرايا أو مادرايا، وهي قرية من أعمال البصرة، وقيل: من أعمال واسط، ولكنَّ هذه الأسرة لم تَصِلْ إلى الثروة والسلطان، إلا بسبب نُزُوح كثيرٍ من أفرادها إلى مصر، وكانوا في زمن الطولونيين والإخشيديين يعتبرون الخراج حقًّا وراثيًّا في أسرتهم، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مرجع سابق، ص٣٧ ـ ٦٦، د. حمدي عبدالمنعم، مرجع سابق، نفس الصفحة.

(٢) ابن سعيد، مصدر سابق، ص١٥٣، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٦٣.

(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٣، انظر د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٣.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٦٤.

(٥) أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص١٠٧.

(٦) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٣.

الإخْشيد يتَودَّد للخليفة القاهر من أجل أنْ يُولِّيه على مصر، وبالفعل استصدر الخليفة قرارًا بتوليته عليها سنة ٣٢١هـ[١]، ولكنَّ توليته هذه لم تَدُمْ طويلاً، فكان الدعاء له على منابرها نحو اثنين وثلاثين يومًا[٢]، وبعدها أصدر الخليفة القاهر قَرارًا جديدًا بتعيين أحمد بن كيغلغ عليها بدلاً من الإخْشيد[٣].

تعرَّضت مصر في هذه الفترة للعديد من الفتن والاضطرابات الداخليَّة؛ ممَّا جعل الخليفة العباسي الراضي يُرسِل الوزير الفضل بن جعفر لتفقُّد أحوال مصر، ولكنَّ الفضل اشترط عليه أنْ يمنحه تفويضًا يُعطِيه الحقَّ في إصلاح الأمور كما يرى، وقال له: "الشاهد يرى ما لا يرى الغائب"، فلمَّا علم الإخْشيد بهذا التفويض تقرَّب من الفضل، وزوَّج الإخْشيد ابنته للفضل[٤]، فأصدر الفضل قَرارًا بتعيين الإخْشيد واليًا على مصر مستندًا إلى التفويض الذي أعطاه له الخليفة[٥]، وجاء كتابٌ من

---

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٦، انظر: ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج١، ص١٧٦، تحقيق: محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٦٩، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ الإسلامية، ص٨٣، ٨٤.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٧، انظر د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٧٠.

(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٧، انظر: ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج١، ص١٧٦، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٧٠، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ الإسلامية، ص٨٤.

(٤) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٧، انظر د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٧٠، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٤.

(٥) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٧، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٧٠.

الخليفة بذلك، وفي ذلك يقول الكندي: "ثم وليها محمد بن طغج الثانية من قِبَلِ الراضي بالله على صلاتها وخراجها..."[(١)].

كانت السُّلطة في مصر لأسرة المذرائيين، وكان والي مصر مجرَّد ألعوبة في أيديهم؛ ولذلك فقد كتب الإخْشيد إلى محمد بن الماذرائي عميد تلك الأسرة في مصر يُعلِمه بقَرار الخليفة، ويطلُب منه السَّماح له بدُخول مصر، فرفض وأقرَّ ابن كيغلغ، فعلم الإخْشيد أنَّ القوَّة هي السبيل الوحيد أمامَه، فأخذ يستعدُّ لذلك[(٢)].

واستَطاع ابن طغج أنْ يعدَّ العُدَّة الكاملة، وانضمَّ إليه رجالٌ من الشام ومن الجزيرة والعراق والثغور، وأرسل أسطولاً قويًّا نحو مصر، نجَح في الاستيلاء على تنيس، وتقدَّم نحو الفسطاط، ثم جاء ابن طغج إلى مصر في جيشٍ بري قوي، ودخَلَها بالقوَّة، واستسلم أحمد بن كيغلغ، واعتذر عن موقفه بحجَّة أنَّ الجنود غلبَتْه على أمره، واختفى محمد بن الماذرائي، وأظهر الحسن ابنه الخضوع لابن طغج، وبذلك خلصت مصر لابن طغج عام ٣٢٣هـ[(٣)].

---

(١) الكندي، ولاة مصر: ص٣٠٤، وانظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج٧، ص١٢٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٣، ص٢٥١، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، (د.ت).

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٧، وانظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٤، د. محمد أحمد زيور، العلاقات بن الشام ومصر في العهد الطولوني والإخشيدي، ص٢٨٠، دار حسان، ط١، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).

(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٧، انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٥١، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٧٢، ٧٣، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٤، ٨٥، د. سيدة إسماعيل كاشف بالاشتراك مع د. جمال الدين سرور، د. سعيد عبدالفتاح =

تطلَّع ابن رائق إلى وضع يده على دمشق التي كانت تحت يد الإخْشيد؛ زاعمًا أنَّ الخليفة قلَّدَه إياها، وسارَع ابن رائق إلى الخروج إلى الشام، فخرج إليه الإخْشيد على رأس جيشٍ كبير، فالتقى بابن رائق عند العريش، ودارَتْ بينهما عدَّة معارك، انهزم الإخْشيد في البداية، ثم تغلَّب على ابن رائق بعد ذلك، وهزَمَه هزيمة كبيرة جعلَتْه ينسَحِب إلى دمشق، وانتهَتْ هذه المعارك بعَقْدِ الصُّلح بينهما، وكان من مظاهره أنْ زوَّج الإخْشيد ابنته من مزاحم بن محمد وابن رائق[1]، وبعد عامين من هذا الصلح قتَل بنو حمدان ابن رائق، فعاد نفوذ الإخْشيد على الشام كله[2].

وفي سنة ٣٢٩هـ يقضي الخليفة الراضي نَحْبَهُ، وتتمُّ البيعة لأخيه المتَّقي[3]، الذي أرسل كتابه يقرُّ فيه بولاية الإخْشيد على مصر[4]، ثم أخَذ ابن طغج البيعة لابنه أبي القاسم "أنوجور" على جميع المصريين

=عاشور، موسوعة تاريخ مصر عبر العصور، ص٢١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، (١٩٩٣م)، د. مدحت محمد عبدالنعيم، تاريخ الدولة العباسية، ج٢، ص١٢١، مكتبة الرشد بالقاهرة، د.ت، د. صبحي عبدالمنعم، تاريخ مصر السياسي والحضاري من الفتح حتى عهد الأيوبيين، ص٧٠، العربي للنشر والتوزيع بالقاهرة، (د.ت).

(١) الكندي، ولاة مصر، ص٣٠٦، ٣٠٧، انظر: ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٧٨، وابن الأثير، الكامل، مج٧، ص١٤٩، ١٥٠، والمقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ت: خليل منصور، ج٢، ص١٤٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٥٢، ٢٥٣.

(٢) محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، ج١، ص١٣٩، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، د. على حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩١.

(٣) الكندي، ولاة مصر، ص٣٠٨، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩١.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٨٤، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٧، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩١.

والقـوَّاد والجنـد، وكانـت هـذه خطـوةً نحـو الاسـتقلال، وقَبِـلَ الخليفـة المتَّقي ذلك[1].

وكذلك حاوَل ابن طغج نفس المحاولة التي قام بها ابن طولون من قبـلُ، وهـي نقـلُ الخلافـة العباسـيَّة إلى مصـر لتكـون تحـت حمايتـه، وكانـت محاولـة ابـن طغـج سـنة ٣٣٢هـ، حينمـا اسـتبدَّ الأمـراء الأتـراك بالخليفـة العباسـي المتَّقـي، وتقـاعَس الحمـدانيُّون عـن مسـاعدته، وكـان لقاء الخليفة بابن طغـج في الرقـة في شمـال الفـرات، وقـد ترجَّل الإخْشـيد عن بعـد، وهـو بسيفه وجعبتـه علـى سـبيل الخدمـة، وقبَّل الأرض مـرارًا، وقبَّل يد الخليفة، وعرَض عليـه أنْ يصـحبه إلى مصـر حيـث يكـون تحـت حمايته، ولكنَّ الخليفة عزَّ عليه آخِرَ الأمـر تـركُ عاصمته ومقـرِّ أسـرته ورفض العرض، وعاد الخليفة إلى بغداد[2].

ويبـدو أنَّ الخليفـة سُـرَّ بـإخلاص الإخْشـيد، فقـال لـه: "قـد ولَّيتـك أعمالك ثلاثين سنة، فاستَخلِف لك أنوجور"[3]، وهـكذا حصـل الإخْشـيد على تقليدٍ جديدٍ من الخليفة بولاية مصر، وحق توريث إمارتها لأبنائه من

---

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٩١، انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٥٤، د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٨٦.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٩١، وانظر: ابن الأثير، الكامل، مج٧، ص١٨٦، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٥٤، ٢٥٥، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٨٧، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٠، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩٢، ٩٣، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٨، د. أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص١١١.

(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٩٢، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٨٦، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٢٦.

بَعدِه، وإنْ كان هذا الحق قد حُدِّدَ بفترة ثلاثين سنة[1]، وترى الدكتورة سيدة كاشف في سبب رفض الخليفة عرض ابن طغج: "أنَّ الخليفة كان قد فَقَدَ ثقته في القوَّاد والزُّعَماء، وأصبح لا ينتظر أنْ يكرمه الإخْشيد طويلاً، ففضَّل ألا يبعد عن حاضرة مُلكِه، وأنْ يعمل على الصلح مع توزون أمير الأمراء"[2].

وفي هذه الأثناء خلَع توزون المتَّقي، وبايَع المستكفى بالله لتولِّي الخلافة، وعندما تولَّى المستكفى أقرَّ الإخْشيد على ولاية مصر والشام، فقام الإخْشيد بالدعوة له على المنابر وفي أنحاء ولايته[3].

كان بنو حمدان أمراء الموصل قد بدؤوا يرنون بأبصارهم إلى امتلاك الشام؛ فأرسل ناصر الدولة الحمداني خاله سيف الدولة الحمداني إلى الشام لامتلاكها، وبالفعل استطاع أنْ يستولي على حلب وقنسرين وحمص وإنطاكية، وأقام الدعوة للمستكفي الخليفة وأخيه ناصر الدولة ثم لنفسه، فكتب الإخْشيد إلى المستكفي شاكيًا، فلم يفعلْ شيئًا، وقال له: إنَّ الشام لِمَنْ يستطيع أن يأخذها بحدِّ سيفه، فوقع الصدام بين الطرفين، فكان النصر في البداية لسيف الدولة الذي

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٨٦، انظر: د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٢٦، د. أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص١١١.

(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٨٦.

(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٩٢، انظر: المقريزي، الخطط، ج٢، ص١٤٧، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٥٥، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٨٨، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٩.

استطاع دخول الشام، فسار الإخْشيد على رأس جيشٍ استَطاع أنْ يخرج سيف الدولة منها ثم من حمص، وعند قنسرين دارت بينهما معركة كبيرة، ولكنها لم تكن حاسمة، فبدأت مفاوضات الصلح بينهما، ومال الإخْشيد إلى التسامُح، وتَمَّ الاتفاق على أنْ يكون لسيف الدولة حلب وأنطاكيا وحمص، وأنْ يكون باقي الشام بما فيها دمشق للإخْشيد، وتدعيمًا لهذا الصلح زوَّج الإخْشيد فاطمةَ ابنة أخيه عبيدالله لسيف الدولة[1]، وقد رضي الإخْشيد بالصلح ليجعل من الحمدانيين قوَّة بينه وبين البيزنطيين، ولكنَّ طمع سيف الدولة جعلَه يستولى على بعض البلدان التابعة لإخْشيد، فخرج له الإخْشيد على رأس جيشٍ، وكذلك خرج عمُّه أبو المظفر على رأس جيشٍ آخَر، وكان من نتيجة ذلك أنِ انهزم الحمدانيُّون، ودخل الإخْشيد حلب - حاضرتهم - وبذلك

وفي هذه الأثناء خلع المستكفى استحوذ الإخْشيد على الشام مرَّة أخرى[2].وبُويع المطيع في سنة ٣٣٤هـ الذي أمَّر الإخْشيد على مصر والشام، غير أنَّ الإخْشيد قد داهمه المرض وهو في دمشق، وتوفي سنة

---

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام، مج٢٥، ص٢٤، تحقيق: د. عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(٢) الكندي، ولاة مصر، ص٣٠٩، ٣١٠، انظر: ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٩٣، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٥٥، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٤٩، ٣٥٤، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩٣، حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٨٩، ٩٢، د. مدحت محمد عبدالنعيم، تاريخ الدولة العباسية، ج٢، ص١١٣، د. أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص١١٣، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر في ظل الدولتين الطولونية والإخشيدية، ص١٦، ١٧، د. أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص١٤٢.

٣٣٤هـ، فنقل ودفن في بيت المقدس بعد أنْ حكم مصر والشام ما يزيد على إحدى عشرة سنة[١].

كان محمد بن طغج الإخْشيدي قد عهد بالحكم إلى ابنه أبي القاسم أنوجور، على أنْ يتولى كافور الوصاية عليه، وعندما تُوفِّي الإخْشيد في ٢٢ من ذي القعدة سنة ٣٣٤هـ، تولَّى أنوجور الحكم، وكان في الخامسة عشر من عمره، وأقرَّ الخليفة العباسي توليته ووصاية كافور عليه، وكان كافور يطلق له أربعمائة ألف دينار كلَّ عام، ويتصرَّف هو في الباقي[٢].

وكان كافور مملوكًا بسيطًا، اشتراه محمد بن طغج الإخْشيدي، ونال ثقته، ثم ولاه الإخْشيد قيادةَ جيشٍ لقتال سيف الدولة الحمداني، ثم

---

(١) الكندي، ولاة مصر، ص٣١٠، انظر: ابن سعيد المغرب في حلى المغرب، ص١٩٦، وابن الأثير، الكامل، مج٧، ص٢١١، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٥٦، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٩٣، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩٥.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٢، ص٢٨٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، (١٤١٧هـ - ١٩٩٧)، انظر: ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٩٧ - ١٩٨، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٩١، وابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٦، ١٧٧، وابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص٢١٣، مكتبة المعارف، بيروت، ط٢، (١٩٧٧)، د. سيد كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٢٥، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩٥، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٩٢، ٩٣، د. أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص١١٣، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر في ظل الدولتين الطولونية والإخشيدية، ص١٧، د. أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص١٤٥، انظر: فريق البحوث والدراسات الإسلامية، الموسوعة الميسرة في التاريخ الإسلامي، ج١، ص٣٥٣، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط١، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

عهد إليه بتربية ولديه: أبي القاسم أنوجور وأبي الحسن علي، وكان كافور وقت وفاة الإخْشيد في الشام، فأسرع بالعودة إلى مصر[1].

تولّى كافور الوصاية على ابن الإخْشيد "أنوجور"، وكان صاحب السلطة والحاكم الحقيقي لمصر، واتَّخذ كافور لقب "الأستاذ"؛ فقد كان أستاذًا لولدي الإخْشيد، وذكر اسمه في الخطبة، واكتسب محبَّة القوَّاد والجند وعامَّة المصريين، وشبَّ أنوجور فوجد السلطة كلها في يد كافور، فبدأ العداء بين الأستاذ كافور وبين تلميذه أنوجور، وانقَسَم الجند إلى فريقين: إخْشيدية، وكافورية، وبدأ أنوجور يعمل على استرداد سُلطته المسلوبة، فأراد الخروج إلى الشام ليعدَّ جيشًا يعود به إلى مصر ليقضي به على كافور، ولكنَّ أم أنوجور تدخَّلت، وعملت على الصلح بين ابنها وكافور[2]، واستمرَّ كافور صاحب السُّلطة الحقيقيَّة إلى أنْ توفي أنوجور في ٨ ذي القعدة ٣٤٩هـ[3].

تولَّى علي بن الإخْشيد الحكم، وكان في الثالثة والعشرين من عمره، وأقرَّه الخليفة المطيع على حُكم مصر والشام والحجاز، واستمرَّ كافور محتفظًا بنفوذه وسُلطته، ومنع كافور عليًّا من لقاء رعاياه، وظلَّ محجورًا عليه حتى مات سنة ٣٥٥هـ، وكان من المفروض أنْ يخلفه

(١) ابن خلكان وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٣، وانظر: المقريزي، الخطط، ج٢، ص١٤٧، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٢، ص١، د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٢٨.
(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٩٢، ٢٩٣.
(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٩٩، انظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، مج٢٥، ص٢٣٢، والمقريزي، الخطط، ج٢، ص١٤٧، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٣، ص٢٩٣.

ابن الصغير أحمد، ولكن كافورًا منعه من تولية الحكم بحجَّة صغر سنِّه[1].

وظلَّت مصر بدون حاكم لمدَّة شهر، ثم أعلَن كافور أنَّه قد وصَلَه خطابٌ من الخليفة العباسي تقليده فيه حكم مصر والشام، وأنَّ الخليفة بعث إليه بخلع وهدايا، وكان هذا التقليد هو الوسيلة الوحيدة لوصول كافور إلى الحكم؛ إذ لم يكن كافور صاحب حقٍّ شرعي؛ إذ لم يكن من أسرة الإخْشيد، ولكنَّ الخلافة لم تهتمَّ بذلك، حيث اعترفت بالأمر الواقع؛ إذ كان كافور دائمًا صاحب النُّفوذ الحقيقي في مصر؛ ولذلك حرص كافور على مودَّة الخليفة، واحتفظ بلقبه القديم "الأستاذ"[2].

حكَم كافور مصر حوالي عامين وأربعة أشهر، تخلَّلَها عددٌ من الكَوارِث والنَّكبات، فقد توالى هجومُ القرامطة على بلاد الشام، وتعرَّضت مصر لزلازل عنيفة، واشتعلت النيران في الفسطاط، وانخفَض ماء النيل ست سنين عانَتْ مصر فيها من القحط والغَلاء.

ومع ذلك نقول: رغم كلِّ هذا فقد ظهرت في عهد كافور نهضةٌ أدبيَّة وعلميَّة، حيث ظهر عددٌ من الفُقَهاء والأدباء والمؤرِّخين والشعراء،

---

(١) ابن سعيد، المغرب، ص١٩٩، وانظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، مج٢٥، ص٢٣٢، والمقريزي، الخطط، ج٢، ص١٤٨، ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٩، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٢٦، ١٢٧، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٢، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩٦، د. أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص١١٣.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٣، انظر: المقريزي، الخطط، ج٢، ص١٤٨، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٢، د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٣٢.

وكذلك زارَه الشاعر أبو الطيب المتنبي، ومدَحَه بقصائد كثيرة[1].

وكانت سياسة كافور سياسة مُهادنة للخِلافة العباسيَّة والفاطميَّة، فكان يُهدِّد كلَّ واحد بالآخَر، وظلَّ على هذا إلى أنْ تُوفِّي في مصر في جمادى الأولى سنة ٣٥٧هـ بعد أن حكم مصر ٢٣ سنة، استقلَّ فيها بالحكم لمدَّة عامين وأربعة أشهر، ودفن في بيت المقدس[2]، ودخل بعدها الفاطميُّون مصر بقيادة جوهر الصقلي سنة ٣٥٨هـ[3]، وأقام الدعوة للفاطميين، وأسقط حُكم الإخْشيديين[4].

(١) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٧، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩٧.

(٢) المقريزي، الخطط، ج٢، ص١٤٨، انظر ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، نفس الجزء، ص١٠.

(٣) المقريزي، الخطط، ج٢، ١٤٨، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٩٨.

(٤) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٣، ص٣٣٢، نسخة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية، د.ت، انظر: د. مدحت محمد عبدالنعيم، تاريخ الدولة العباسية، ج٢، ص١١٧، ١١٨.

عوامل ازدهار الحياة الفكرية في مصر في عصر الدولة الإخشيدية

أولا: انقسام الدولة العباسية.

ثانيًا: تشجيع الإخشيديين للأدباء والعلماء والفُقهاء.

ثالثا: تعدُّد مؤسسات النشاط الفكري.

١ـ المساجد.

٢ـ الأسواق وحوانيت الورَّاقين.

٣ـ مجالس الأمراء وعلية القوم.

أولا: انقسام الدولة العباسيَّة

لا شكَّ أنَّ أهمَّ مظهرٍ من مظاهر ذلك العصر هو ما حدَث للدولة الإسلاميَّة من انقسام، فقد كانت الدولة الإسلاميَّة كلها في العصر العباسي الأوَّل - إذا استثنَيْنا الأندلس، وبعض بلاد المغرب - كتلةً واحدة، وتخضع كلَّ الخضوع للخليفة العباسي في بغداد، فهو الذي يُعيِّن ولاتها، وإليه يجمع خَراجها، وإليه يرجع الولاة في حُكمهم وقَضاياهم، ويُدعَى له على المنابر، وتُضرَب السكَّة باسمه، وغير ذلك من مظاهر السلطان[1]، وكان هذا سببًا في أنْ تكون حاضرة الخلافة "بغداد" - هي وحدها، وبدون منافس - مركزًا للعلم والأدب في ذلك العصر.

(١) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٠، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، (١٩٧٧)، انظر: د. أحمد محمد الحوفي، العشيري، ص٨، المؤ سسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، د.ت.

ثم أخذت قوَّة تلك الكتلة تضعُف وتتفكَّك شيئًا فشيئًا، وكان السبب في ذلك هو ضعف الخلافة، حتى تمزَّقت المملكة الإسلاميَّة كلَّ ممزَّق، وبدَأت الأقطار الإسلاميَّة في الاستقلال عن مركز الخلافة، حتى صارَتْ هذه المملكة عبارةً عن عدَّة دول مستقلَّة، وأصبح لكلِّ دولةٍ مالها، وجندها، وإدارتها، وقضاؤها، وعُملتها، وحاكمها الخاص بها، وإنِ اعترف الحكَّام - مع ذلك الوضع - بالتبعيَّة الاسميَّة للخليفة العباسي[1].

ففي سنة ٣٢٤هـ كانت البصرة في يد ابن رائق، وفارس في يد عليِّ بن جويه، وأصبهان والري والجبل في يد أبي الحسن بن بويه، والموصل وديار بكر وربيعة في أيدي بني حمدان، ومصر والشام في يد الإخْشيديين، وإفريقية والمغرب في أيدي الفاطميين، وخراسان وما وراء النهر في أيدي السامانيين، وطبرستان وجرجان في أيدي الديلم، والبحرين واليمامة تحت سَيْطرة القرامطة، واكتفت الخلافة العباسية بسَيْطرتها على بغداد وما حولها، وحتى بغداد اكتفَتْ فيها بالاسم فقط[2].

وبذلك يكون ظهور هذا الاتجاه نحو الاستقلال ظاهرة عامَّة، ولم يكن فريدًا في مصر، وإنما كان ظاهرة عامَّة نتجت عنه دُوَلٌ

(١) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٠.
(٢) ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٦، وانظر: أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٠، د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٣، ص٣٧٦، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، ط٩، (١٩٧٩م).

عديدة في العصر العباسي الثاني، حتى أطلق الباحثون على ذلك العصر "عصر الدولة الإقليمية"[(١)].

وقد اعتاد الناس أنْ يقيسوا رُقِيَّ الدولة الإسلاميَّة بوحدتها وتفرُّقها، فتكون قويَّة في حالةٍ الوحدة، وتكون ضعيفةً في حالة الانقِسام، فقد ربَطُوا رُقِيَّ الدولة وازدهارها بحال الخليفة، فإنْ كان الخليفة قويًّا مُسَيطِرًا على الأقطار كلها فالدولة قويَّة ومزدهرة، والعكس صحيح[(٢)].

ويرى الأستاذ أحمد أمين: "أنَّ هذا المقياس غير صحيح، فقد يَضعُف الخليفة، وتصلُح الأقطار وتزدهر، وهذا ما حدث فعلاً؛ فكثيرٌ من الأقطار الإسلاميَّة كانت بعد الاستقلال عن الخلافة أفضل بكثيرٍ منها قبله؛ فعلى سبيل المثال كانت مصر تحت حُكم الطولونيين والإخْشيديين أفضل بكثيرٍ جدًّا من حكم مَن سبقهم من الولاة الذين عيَّنَتْهم الخلافة[(٣)].

نقول: هذا الانقسام كان سببًا في انتفاع كلِّ قطر بماله؛ يصرفه في مصالحه، ويُنفِقه في مصادر تُساعِد على ازدهار هذا القطر، ورفع شأنه بين الأقطار الأخرى.

ونعترف بأنَّه لا يوجد أدنى شكٍّ في أنَّ هذا الانقسام كان سببًا أساسًا في ضعف المقاومة أمام الخطر الخارجي المتمثِّل في الروم مثلاً، وأصبح المتحمِّل للعبء كله دُوَيْلَةٌ مستقلة - كدولة الحمدانيين مثلاً

(١) د. أحمد كامل، مصر الإسلامية، ص٦٩، ٧٠.
(٢) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٢.
(٣) المصدر السابق، ج١، ص٩٣.

في مقاومتها للخطر البيزنطي - بعدما كانت تتحمَّله الدول الإسلاميَّة كلها، وزاد على هذا أنَّ الدول المستقلَّة لم تعمل على التفاهُم فيما بينها، فقد كانت علاقة كلِّ دولة مسلمة بجاراتها المسلمة علاقة نزاع وعداء في أغلب الأحيان، فلم يتمكَّنوا من التفاهُم على مصالحهم الداخليَّة علاوةً عن الخارجيَّة؛ ولذلك ضعفوا أمام عدوِّهم الخارجي(١).

ولكنَّنا نقول: إذا كان هذا العصر قد شَهِدَ تدهورًا سياسيًّا - مُتمثِّلاً في الاستقلال عن دار الخلافة، والضعف أمام العدو الخارجي - فقد شهد هذا العصر نفسه تقدُّمًا كبيرًا جدًّا، وازدِهارًا في الحركة الفكريَّة المتمثِّلة في العِلم بفُروعه المختلفة، والأدب؛ شعره ونثره[٢].

فلم يُؤثِّر ضعفُ الخلفاء في حاضِرة الخلافة واستِقلال الدول عنه على حركة العلم والأدب والثقافة بالسلب، بل على العكس؛ فقد أثَّر كلُّ هذا على تلك الحركة بالإيجاب، فقد كان هذا الانقِسام نقمةً من الناحية السياسيَّة، وفي نفس الوقت كان نعمةً من الناحية الفكريَّة، فقد كان سببًا من أسباب ازدهار العلوم المختلفة[٣].

ففي العصر العباسي الأول كان وضع السُّلطة كلها في يد الخليفة قد جعَل حاضرة الخلافة بغداد "هي المركز العلمي والأدبي الوحيد والمنفرد على الساحة، وجعل غيره غيرَ مرغوب فيه من أهل العلم

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٩٣.

(٢) أ. أحمد أمين، ج١، ص٩٢، انظر: د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٣، ص٣٧٦، د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٨.

(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٤، انظر: د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٨.

والدِّين، فكان ليس أمام مَن تقدَّم ونبَغ في علمٍ من العلوم أو فن من الفنون طريقًا إلى الشهرة والزيادة في النُّبوغ وجمع الثروة والمال غير الرحيل والسفر إلى بغداد، حيث وجودُ الشهرة، وذيوع الصيت، والتقرُّب بالعلم والأدب إلى الخلفاء والأمراء، ونيل عَطاياهم ومِنَحهم[1].

ولا شكَّ في أنَّ كلَّ هذا قد تغيَّر عندما استقلَّت الأقطارُ عن مركز الخلافة؛ فقد أصبحت عاصمة كلِّ قطر مركزًا مهمًّا من مراكز الحركة العلميَّة والأدبيَّة، فأمراء كلِّ قطر يعطون مثلما يعطي خُلَفاء بغداد، ويُقدِّرون العلماء والفُقَهاء والأدباء مثلما تُقدِّرهم دار الخلافة[2]، ويهتمُّون بتحلية بلاطهم بالعلماء والأدباء، ومن ذلك أنَّ كافورًا الإخْشيدي كان حريصًا على جَذْبِ العلماء والأدباء إلى بلاطه، وحريصًا على أنْ يَفُوقَ في هذا الميدان بلاط الخليفة وبلاط سيف الدولة الحمداني[3].

وقد اشتَعلت المنافسة في ظِلِّ هذا الانقِسام، وأصبح أُمَراء كلِّ قطر يُفاخِرون أمراء القطر الآخَر بالثروة العلميَّة والأدبيَّة والدينيَّة مثلما يُفاخِروهم بكثْرة الجند، وزيادة العمران والجند[4].

---

(١) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٤.
(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٦، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٣٨، د. محمد أحمد أنيس بالاشتراك مع د. حسن أحمد محمود، د. السيد رجب حراز، دراسات في تاريخ مصر في العصور الوسطى والحديثة، ص٥٠، دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى، (١٩٧٣م).
(٣) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٥، انظر: د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٩.
(٤) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٥، ٩٦.

فبعدما كان للحياة الفكريَّة مركزٌ واحد مهم، أصبحت لها مراكز مهمَّة مُتعدِّدة، وأصبح علماء مصر - على سبيل المثال - يُضاهون علماء بغداد، وبسبب ذلك وجدنا الأمراء الأتراك الذين لا يحسنون العربيَّة يتطلَّعون لتزيين قُصورهم بالعلماء والأدباء، وغيرهم من أهل العلم[1]، وبعد ما كان مؤرخ العلم والأدب قبل الاستقلال يجدُ نفسه أمام مادَّة علميَّة وأدبيَّة كثيرة في العراق، ثم لا يجدُ إلا قليلاً منها في تاريخ غيره، أصبح لكلِّ قطرٍ شخصيَّته المنفردة في العلم والأدب، وأصبح يجمَع تحت لوائه وفوق بلاطه عددًا كبيرًا من الشعراء والعلماء وغيرهم[2].

وقد جعَل هذا الانقسام العواصم الخاملة تشتعلُ وتنافس بغداد، بل وتتفوَّق عليها، فقد اضمحلَّت دولة الأدب في بغداد في مستهلِّ القرن الرابع الهجري[3]، و"كانت مصر تتحفَّز لحمْل لواء الزعامة الأدبيَّة الإسلاميَّة في المشرق، وكانت الفسطاط حينئذٍ تضمُّ بين جوانبها فئةً غير قليلةٍ من رجال العلم البارزين وأقطاب الأدب المفكِّرين والفُقَهاء من أمثال أبي بكر بن الحداد قاضي مصر، وتلميذه الحسن بن زولاق مُؤرِّخ مصر، وسيبويه المصري، وابن عمر الكندي، فكان اجتماع هؤلاء

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٥.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص٩٥.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٦، قام بنقله، ونشره وكتابة تراجمه: محمد إبراهيم سعد، وحسين الدين، مكتبة الآداب بالقاهرة، ط١، (١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م).

بعضهم ببعض سببًا من أسباب تقدُّم الحركة الفكريَّة، ونمو الاجتماعات الأدبيَّة"[1].

لذلك نقول: "لو سلَّمنا بأنَّ هذا الانقسام كان شَرًّا على الحياة السياسيَّة، فإنَّه كان - بدون شكٍّ - خيرًا على الحركة الفكريَّة، وبذلك نصلُ إلى نتيجةٍ مهمَّة، وهي أنَّ الحركة الفكريَّة لا تتبع دائمًا الحياة السياسيَّة في الضعف والقوَّة، فقد تضعُف الحياة السياسيَّة ومع ذلك تزدَهِر الحياة الفكريَّة[2]، والقرن الرابع الهجري خيرُ دليلٍ على هذه النتيجة.

ثانيًا: تشجيع الإخشيديين للعلماء والأدباء والفُقهاء

عندما حكَم الإخْشيديُّون مصرَ ازداد تيَّار العلم والأدب قوَّةً وازدهارًا، وكان السبب في ذلك أنَّ الأمراء الإخْشيديين وكبار دولتهم كانوا يعطفون على العلماء والأدباء، ويسدون إليهم كثيرًا من العطايا، ويمدُّون إليهم يد العون[3].

وكان ولاة الدولة الإخْشيديَّة في مصرَ متديِّنين، وكان الإخْشيد لا يتَأخَّر عن صلاة الجمعة في الجامع العتيق في رجب وشعبان وكذلك رمضان، وكان يحضر ختم القُرآن والدعاء في هذا المسجد[4]، وقد دعته جارته يومًا إلى التكاسُل عن حضور ختم القرآن في المسجد

---

(١) المصدر السابق، ص٦.
(٢) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩٦.
(٣) أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، ص٥١٥.
(٤) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٥، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عهد الإخشيديين، ص١١٦، د. حمدي عبدالمنعم حسين، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٤٩، والموسوعة الميسرة في التاريخ الإسلامي، ج١، ص٣٥٣.

الجامع، فقال لها: ويحك! لعلَّه يكون في هذه الليلة رجل صالح له عند الله منزلة فيكون في دعائه: "اللهم اغفر لجماعتنا"، فعسى أنْ أدخل فيهم، ثم ركب إلى الجامع، وحضَر الصلاة والختم[1]، وكان يحبُّ قراءة القرآن، ويبكي عند سماعها[2].

ولذلك فقد كان بلاطُ الإخْشيد مجتمعًا للعلماء والأدباء والفُقَهاء والأطبَّاء[3]، وكان مِقدارًا لقيمة العلم والأدب، عارفًا لقدرهما في رفعة الدول وانحِطاطها، يصلُ أهل العلم بعَطاياه، ويرعاهم برعايته، ويستمع إلى أحاديثهم[4]، وكان يُدنِي إليه الشعراء، فمن شُعَرائه الشاعر "سعيد" المعروف بقاضي البقر، وكان هذا الشاعر مُقرَّبًا إلى الإخْشيد، يَبِيتُ عنده يُحادِثه ويسامره[5]؛ لما امتاز به من حُلو الفُكاهة وحُسن الحديث[6].

وكان الإخْشيد يَصُون مجلسه أنْ يجري فيه لغط أو قبيح، ولقد تنازَع أبو بكر بن الحداد[7] الفقيه وأبو الذكر محمد القاضي

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١١٥، انظر: الموسوعة الميسرة في التاريخ الإسلامي، ج١، ص٣٥٣.
(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١١٦، الموسوعة الميسرة، ج١، ص٣٥٣.
(٣) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٤٩.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٢١.
(٥) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٤.
(٦) المصدر السابق، ص١٨٤، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤.
(٧) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر الكناني المعروف بابن الحداد الفقيه الشافعي المصري، صاحب كتاب "الفروع"، وهو كتابٌ صغير الحجم عظيم الفائدة، وكان ابن الحداد قد أخَذ الفقه عن أبي إسحاق المروزي، وكان ابن الحداد فقيهًا محققًا غوَّاصًا على المعاني، تولى القضاء بمصر والتدريس، وكانت الملوك والرعايا تكرمه وتعظمه، وتقصده في الفتاوى والحوادث، وكان يقال في زمنه: "عجائب الدنيا =

المالكي، وعبدالله بن الوليد، وجرى بينهم لغطٌ كثير، فلمَّا انصرَفُوا، قال: يجري هذا في مجلسي! كدت والله أنْ آمُرَ بأخْذ عَمائمهم[1].

وقد سمع الإخْشيد بسيبويه المصري وأنَّه عالِمٌ في كلِّ فن، فطلب من غِلمانه أنْ يأتوا به، فعندما جاؤوا به، طلب الإخْشيد من أبي الحسن السامري، وكان ينقطع إلى الإخْشيد أنْ يسأل سيبويه: لِمَ تيَّه الله بني إسرائيل أربعين سنة دون ثلاثين ودون خمسين، فسأله فقال: نعم؛ إنما تيَّه الله بني إسرائيل عقوبةً، فجعلها أربعين سنة؛ لأنَّ الجسد يقبل الغذاء والنماء أربعين سنة، فإذا خلفها وراءه ردَّ الغذاء والنماء، فجعل الله أربعين سنة جزاء أربعين النَّعيم، فاستحسن الإخْشيد الجواب، وأمَر الوزير صالح بن نافع أنْ يُجرِي على سيبويه دِينارين لك شهر، فكان أبوه يقبضهما إلى أنْ مات، فظلَّ سيبويه يقبضهما إلى أنْ توفي صالح بن نافع سنة ٣٤٠هـ[2].

وقد رُوِي أنَّه كان بعصر رجل يُعرَف بأبي القاسم بن عمرو بن نافع، وكان مشهورًا بعدله عند الشهود، وكان له ولدٌ يُكنى أبا جعفر

=ثلاث: غضب الجلاد، ونظافة السماء، والرد على ابن الحداد"، وكانت ولادته سنة ٢٦٤هـ، وتوفي سنة ٣٤٥هـ، وقد حدث عن أبي عبدالرحمن النسائي وغيره، وكان مُتصرِّفًا في علوم كثيرة: في القرآن، والفقه، والحديث، والشعر، وأيام العرب، والنحو، واللغة وغير ذلك، وقد حضر جنازته الأمير أبو القاسم أنوجور ابن الإخشيد، وكافور، وجماعة من أهل البلد، وتوفي وله تسع وسبعون سنة، وأربعة أشهر ويومان، والحداد بفتح الحاء المهملة، وتشديد الدال ثم دال بعد ألف، وكان أحد أجداده يعمل الحديد ويبيعه فنسب إليه، انظر: الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٦٦، وانظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٢٧.

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٢، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١١٢.

(٢) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٢٦، ٢٧.

يتفقّه للشافعي، وكان أبو جعفر قد خرج إلى العراق فمكث هناك سنينًا ثم رجع إلى الشام، فأدخَلَه أبو علي إلى الإخْشيد بدمشق وعرف به، ووصفه له، فقال له الإخْشيد: أبوك الأبرص، قال: نعم، فقال له: لِمَن تتفقّه، قال: للشافعي، فقال له الإخْشيد: أيش معنى قول المزني: "اختصرت هذا من قول الشافعي، ومن معنى قوله"؟ فأجاب أبو جعفر، وكانت هذه صنعته فأحسن الجواب، واستحسن الإخْشيد الجواب فولاّه مظالم سواحل مصر[1].

وقد سار خُلَفاءُ الإخْشيد على نهجه في تشجيع العلماء والأدباء ومجالستهم، فكان أنوجور ابن الإخْشيد يجالس سيبويه المصري ويُنادِمه[2]، وقال أنوجور له: "يا أبا بكر، أي شيء تحبُّ؟ فقال: أحبُّ ناعِم الكساء، وليِّن الوطاء، وطيب الغذاء، ورفيع الحلوى آمرًا غير مأمور وغير مقهور، يعرف حقّي الرفعا، ولا يدنو منه الوضعا، معافًى في جسمي، طويلاً عمري، مغفورًا ذنبي، مرغوبًا لا مرهوبًا منِّي"[3].

وقد أمر علي بن الإخْشيد الحسن بن زولاق[4] بأنْ يكتب كتابًا يتناوَل فيه سيرة أبيه محمد بن طغج الإخْشيد، فكتب كتابًا سماه

---

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨١، وانظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٣، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص ٣٤٩.

(٢) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص١٨، ٣٦، انظر: د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٣.

(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٥٧.

(٤) هو أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين بن الحسن بن زولاق الليثي المصري، ولد بفسطاط مصر في شعبان سنة ٣٠٦هـ (٩١٩م - ٩١٩هـ)، وتوفي في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة ٣٨٧هـ (٩٩٧م)، نشأ في مهد العلم والدرس، فكان جدُّه الحسن بن علي من مَشاهِير العلماء، ودرس الفقه على أبي بكر بن الحداد، ودرس =

"العيون الدعج"، وللحسن بن زولاق عدَّة مؤلَّفات أخرى منها "سيرة كافور الإخْشيدي"(١).

وتصلُ الحركة العلميَّة والأدبيَّة أوج ازدهارها في عهد كافور الإخْشيدي؛ فقد امتاز بحبِّه للعلم والعلماء(٢)، وكان بلاطه قبلةً للعُلَماء والأُدَباء، فقد حرص أنْ يَفُوق في هذا الميدان بلاطَ الخليفة العباسي وسيفِ الدولة الحمداني(٣).

وقد روى صاحب "النجوم الزاهرة" عن الذهبي: "وكان كافور يُدنِي الشعراء ويجزيهم، وكانت تُقرَأ عنده في كلِّ ليلة السير وأخبار الدولة الأمويَّة والعباسيَّة(٤)، وكان له نظرٌ في العربيَّة والأدب والعلم(٥).

وكان المتنبي قد سمع عن سَخاء كافور، ومَنْحِه الجوائز العلماء والأدباء؛ فقد سمع المتنبي أنَّ محمد بن عاصم الشاعر، قد أنشد كافورًا

=الرواية التاريخيَّة على أبي عمر الكندي، وللأسَف لم يصلنا من تراثه إلا كتاب أخبار سيبويه المصري رغم أنَّه كان من أشهر مُؤرِّخي الدولة الإخشيدية، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص١٦٧، د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٤ - ٣٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٩م).

(١) د. علي إبراهيم حسن، استخدام المصادر وطرق البحث في التاريخ الإسلامي، ص١٤٠، ١٤١، مكتبة النهضة بالقاهرة، ط٢١، (١٩٨٧).

(٢) د. أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص١٤٦.

(٣) د. محمد عبدالحميد الرفاعي بالاشتراك مع د. أحمد كامل محمد صالح، تاريخ مصر الإسلامية حتى نهاية الدولة الفاطمية، ص١١٦، دار الثقافة العربية بالقاهرة، ط١، ١٤١هـ - ١٩٩٠م)، انظر: د. أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص١٤٦، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية ص٩٧.

(٤) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٢، ص٢٨٥، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٣٨، د. حسين أحمد محمود وآخرون، دراسات في تاريخ مصر في العصور الوسطى والحديثة، ص٥٠.

(٥) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٦، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٢٨، د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٣، ص١٥٥.

قصيدةً على أثر زلزلة عظيمة وقعت بمصر، فخافَ الناس من ذلك، وهربوا إلى الصحاري، وظنُّوا أنها القيامة، فدخل هذا الشاعر على كافور، وأنشده قصيدة عظيمة، من جملتها هذا البيت:

مَا زُلْزِلَتْ مِصْرُ مِنْ سُوءٍ يُرَادُ بِهَا = لَكِنَّهَا رَقَصَتْ مِنْ عَدْلِهِ طَرَبَا

فتفاءَل كافور بها، وأجازَه على هذه القصيدة ألف دينار[1].

ولذلك فقد فارَق المتنبي سيفَ الدولة ابن حمدان، وقصد كافورًا ومدَحَه بقصائد عديدة، وربما كان السبب في حُضور المتنبي إلى مصر ومدحه لكافور هو طمعه في أنْ يوليه كافور ولايةً من الولايات[2].

وقد عرف الولاة الإخْشيديُّون قدْر مصر ومنزلتها حتى بلغ الأمر أنَّ كافورًا الإخْشيدي أمَر عمر بن محمد بن يوسف الكندي المؤرِّخ المصري بأنْ يُؤلِّف كتابًا يُبيِّن فيه فضائل مصر، وما خصَّها الله - تعالى - من الفضل والخيرات على كثيرٍ من البلدان[3].

وقد رُوِي أنَّ كافورًا أمَر بعشرين ألف دينار لتُوزَّع على فُقَهاء الشافعية عندما سمع أنَّ الخليفة عبدالرحمن الناصر الأندلسي أرسل

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٥، انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٨١، أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، مطبوعات الشعب، (د. ت)، ص٥٣٠، د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٤٩.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص٢٠٠.

(٣) الكندي، فضائل مصر، ص٤١٩، ت د. إبراهيم أحمد العدوي، على محمد عمر، ط مكتبة وهبة مصر، دار الفكر، بيروت، (١٣٩١هـ - ١٩٧١م)، انظر: د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر في ظل الدولتين: الطولونية والإخشيدية، ص٣٣.

عشرة آلاف دينار لتُفرَّق على فُقَهاء المالكية[1]؛ ولذلك فقد ظهرت نهضة علميَّة وأدبيَّة في عهده، ونبغ في مصر - في عهده - كثيرٌ من الفُقَهاء والأدباء والمؤرِّخين، من أمثال: أبي بكر بن الحداد، وتلميذه سيبويه المصري، وأبي عمر الكندي، والحسن بن زولاق[2]، فكان اجتماع هؤلاء بعضهم ببعض سببًا من أسباب تقدُّم الحركة الفكريَّة، ونمو الاجتماعات الأدبيَّة[3].

وكما اهتمَّ الولاة الإخْشيديون بالعلماء والأدباء والفُقَهاء وشجَّعوهم، فقد اهتمَّ بهم أيضًا وزراء هذه الدولة، ومدوا لهم كثيرًا من الأيادي، فقد رُوِيَ أنَّ الوزير محمد بن علي بن مقاتل وزير الإخْشيد كان يُجرِي على سيبويه المصري خمسة دنانير كلَّ شهر[4].

وقد توفَّر لهذا العصر الوزير جعفر بن الفُرات[5] المعروف باسم "ابن خزابة"، وكان يُغدِق على العلماء، ويجزل صلاتهم، وظلَّ يقودُ الحركة

---

(١) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٤٩، د. علي حسين الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٤٢.

(٢) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٦، انظر: د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٣، ص١٥٥، د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص٩٧.

(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٦.

(٤) الحسن بن زولاق، ص٣٥، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٤٩.

(٥) هو جعفر بن الفضل، بن جعفر، بن محمد، بن موسى، ابن الحسن، بن الفرات، المعروف "بابن خزابة"، وخزابة اسم أمهم، كانت جارية، وقد نزل مصر، وتقلَّد الوزارة لأميرها كافور، وكان أبوه وزير المقتدر بالله، وقد حدَّث أبو الفضل عن محمد بن إبراهيم الحضرمي، وطبقة من البغداديين، وعن محمد بن سعيد البرجمي الحمصي... وروى عنه الدارقطني في كتاب المديح وغيره إلى أنْ قال: قرأت في كتاب محمد بن علي بن عمر بن الفياض، ولد أبو الفضل جعفر بن الفضل بن جعفر بن محمد بن الفراح في ذي الحجة، لثمانٍ خلون من سنة ثمانٍ وثلاثمائة، وذكر لي محمد بن علي الصولي أن وفاته كانت قبل تسعين وثلاثمائة، وقال لي عبدالله بن سبعين القيرواني: ليس كذلك، إنما توفي في=

العلميَّة بمصر طوال وزارته، وقد امتدَّت نحو عشرين عامًا من أيَّام كافور إلى قُرب نهاية الدولة الإخْشيديَّة، وطبعي ومثلُه يقوم على ذلك أنْ تمضي الحركة العلميَّة نحو التقدُّم والازدهار[1].

وقد رُوِيَ أنَّ الوزير أبا شجاع فاتكًا الروحي المعروف بـ(المجنون) قد راسَل المتنبي، وسأل عنده، واجتمع معه في الصحراء، وجرَتْ بينهما مفاوضات، وعندما رجَع فاتك إلى داره بعَث إلى المتنبي بهديَّة قيمتها ألف دينار، ثم أتبعها بهدايا أخرى، فمدحه المتنبي بقصيدته التي أولها:

لاَ خَيْلَ عِنْدَكَ تُهْدِيهَا وَلاَ مَالُ = فَلْيُسْعِدِ النُّطْقُ إِنْ لَمْ تُسْعِدِ الْحَالُ

إلى أنْ قال:

كَفَاتِكٍ وَدُخُولُ الْكَافِ مَنْقَصَةٌ = كَالشَّمْسِ قُلْتُ وَمَا لِلشَّمْسِ أَمْثَالُ[2]

ومن مظاهر تشجيع الإخْشيديين للعلماء والأدباء أنَّ الأمراء الإخْشيديين - على اختلافهم - قد جالَسوا سيبويه المصري تلميذ ابن الحداد - الذي سنتناوَلُه بالتفصيل عند حديثنا عن الأدباء فيما بعدُ - وتزيَّنوا بالصبر والجلد أمام نقدِه اللاذِع، وتهكُّمه المرِّ الشديد[3]، فقد رُوِي أنَّه رأى الناس يوم الجمعة قد اجتمَعُوا واحتشدت بهم الطرقات، فصاحَ بهم،

= سنة إحدى وتسعين، وهذا القول هو الصحيح، وذكر بعض المصريين أنَّه توفي يوم الأحد: لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول سنة إحدى وتسعين، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج٢، ص٣٧٦ - ٣٨٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (١٤١١هـ - ١٩٩١م).

(١) د. نجوى معتصم أحمد، للغزل في الشعر المصري، من القرن الثالث إلى نهاية العصر الفاطمي، ص٢٢، مكتبة الآداب بالقاهرة، ط١، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٥، انظر: د. أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص١٤٦.

(٣) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٤٩.

ما هذه الأشباح الواقفة والتماثيل العاكفة، سلط عليهم قاصفة، يوم ترجف الراجفة، تتبعها الرادفة، وتغلي قلوبهم واجفة! فقال له رجلٌ: أهو الإخْشيد ينزل للصلاة، فقال: هذه للأضلع البطين، المسمن البدين، قطَع الله منه الوتين، ولا سلك به ذات اليمين، ما كان يكفيه صاحب ولا صاحبان، ولا حاجب ولا حاجبان، ولا تابع ولا تابعان، لا قَبِلَ الله له صلاة، ولا قرَّب له زكاة، وعمر جثته الغلاة"[(١)]، ورغم كلِّ هذا النقد والكلام اللاذع الشديد فلم يروِ أحدٌ من المؤرِّخين أنَّ الإخْشيد عاقَبَه على ذلك[(٢)].

وكذلك روَى الحسن بن زولاق: "ترك كافور يومًا لصلاة الجمعة في مواكبه، فسمع صِياحًا عند مسجد الريح، فقال: أيُّ شيء هذا؟ قالوا: سيبويه، فقال: استروه عنِّي بالدرق، وهو يصيح: أبا المسك، مدحُ القط خزيٌ في السعير، لا أعتق الله منك قلامة ظفر، ثم التفت إلى الناس فقال: حصلنا على خَصِيٍّ وامرأة، لا ندري، يعني بالخصي كافورًا، وبالصبي عليَّ بن الإخْشيد، وبالمرأة أمَّه"[(٣)].

ومع ذلك فلم يروِ أحدٌ من المؤرخين أنَّ كافورًا الإخْشيدي قد اتَّخذ موقفًا أو قرارًا بالانتقام منه[(٤)].

---

(١) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٢٨، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٤٩، ٣٥٠.

(٢) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ الإسلامية، ص٣٥٠.

(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٣٢.

(٤) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ الإسلام، ص٣٥٠.

ونستخلص من كلِّ ما سبق أنَّ الإخْشيديين كانوا يُشجِّعون العلماء والأدباء وغيرهم من أولى العلم، رغم أنَّ بعضهم قد تطاول عليهم بالنقد، وقد ساعَد كلُّ هذا على ازدهار الحركة الفكريَّة في ذلك الوقت.

ثالثا: تعدُد مؤسسات النشاط الفكري

لقد شهدت مصر إبَّان حكم الإخْشيديين نهضة علميَّة وأدبيَّة على مستوًى عالٍ من التقدُّم والازدهار، "ولا ريب أنَّه كان من أهمِّ مظاهر تلك النهضة نشاط الفُقَهاء والعلماء والأدباء، وليس من السهل تمييز كلِّ طائفة منها تمييزًا خاصًّا؛ لأنها كانت تلتَقِي في بعض الأحيان، ولكنَّا نقصد حمَلَة علوم الشريعة والعبادات؛ حيث نتحدَّث عن الفُقَهاء، ونقصد المتخصِّصين في فنٍّ واحدٍ حين نتحدَّث عن العلماء، أمَّا الباقون ممَّن تكلَّموا في فُنونٍ مختلفة فهم الأدباء"[١].

وكان العصر الإخْشيدي غنيًّا بكلِّ هذه الطوائف[٢] التي توفَّرت لها - خلال هذا العصر - أماكنُ تلتقي فيها من أجل تدارُس العلم[٣]، أو تنظيم المناظرات والمنافسات[٤]، وكان تعدُّد هذه الأماكن سببًا من أسباب ازدهار الحركة الفكريَّة في مصر الإخْشيديَّة.

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.
(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة، انظر: د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٤٢.
(٣) د. عبدالرحمن زكي، الفسطاط، وضاحياتها العسكر والقطائع، ص٤١، الدار المصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة، ط١، (١٩٦٦).
(٤) د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٤٢.

وقد تنوَّعت هذه الأماكن؛ فكان منها العام المتمثِّل في المساجد وسُوق الورَّاقين، ومنها الخاص المتمثِّل في مجالس الأمراء وعِليَة القوم[1]، والتي كانت منتشرةً في ذلك العصر، وقد كان لأمراء الدولة الإخْشيديَّة دُورُهم التي جعلُوها مقرًّا لاجتماع العلماء والأدباء والفُقَهاء وغيرهم من أولي العلم، وكان بلاطهم حافلاً أيضًا بكلِّ هذه الطوائف؛ ممَّا ساعد على ازدهار الحركة الفكريَّة في وقتٍ كانت المدارس والجامعات غائبةً عن الوجود.

١ـ المساجد:

لقد لعبت المساجد دَوْرًا كبيرًا في نشر الحركة العلميَّة والأدبيَّة في مصر الإخْشيديَّة، وخاصَّة إذا عرفنا أنَّه لم تكن هناك مَدارسُ قد ظهرت، لا في العصر الإخْشيدي، ولا الطولوني من قبله؛ لذلك فقد كانت الدروس تُلقَى في تلك المساجد[2]، "وكان الفُقَهاء والعلماء والأدباء يلتقون في المساجد للمُناظَرة وبحث المسائل الفقهيَّة والأدبيَّة"[3].

وكان مركزُ الحركة العلميَّة والأدبيَّة في مصر الإخْشيديَّة وقلبها النابض في ذلك العصر جامع عمرو بن العاص[4] فلم تقتَصِر أهميَّة

---

(١) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٥، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلميَّة والأدبيَّة في الفسطاط، ص٦١، سلسلة تاريخ المصريين رقم ١٦٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (٢٠٠٠م).

(٢) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص ١٦٤، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٥.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٤، انظر: د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٤٢.

٤ د. عبدالرحمن زكي، الفسطاط وضاحياتها العسكر والقطائع، ص٤١، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٠.

مسجد عمرو بن العاص[1] على أداء الشعائر الدينيَّة فحسب، بل كان هذا المسجد كغيره من المساجد الجامعة في الأمصار الإسلاميَّة، فكان دارَ عبادة وإدارة وقضاء، ثم مدرسة جامعة تُعقَد فيها مجالسُ العلوم والآداب على اختلافها"[2].

وكان هذا المسجد مثله في هذا المجال مثل الأزهر الشريف فيما بعدُ، فقد كان مُلتَقى العلماء والفُقَهاء والأئمَّة، وإليه يلجأ الناس للاستفتاء والمشاورة، وإليه قصَد طلاب العلم لتَلقِّي العلوم التي كانت سائدةً وتُدرس في ذلك الحين، وفيه تخرَّج عددٌ كبير جدًّا من خِيرة العلماء والفُقَهاء[3].

وكان هذا المسجد - بالنسبة لأهل العلم - بمثابة دار الندوة، يجتمعون فيه من وقتٍ لآخَر، يتداوَلون فيه أمورَهم الحياتيَّة والدينيَّة والعلميَّة، وكان لهم عيدٌ أسبوعي يجتَمِعون فيه من أجل إقامة المناظرات العلميَّة والمطارحات الأدبيَّة[4].

وقد دارت كثيرٌ من المناقشات في هذا المسجد، ومن ذلك أنَّ سيبويه المصري اجتمع فيه مع ابن الحداد، يتحاوَر معه، وفي ذلك يقول الحسن بن زولاق: "... فسمعته يتحدث، فاستحسن شيخنا حديثه، فقال له: يا أبا بكر، أعيذك بالله، هذا والله كلامٌ حسن، فقال له سيبويه:

---

(١) ويسمى أيضًا المسجد الجامع والمسجد العتيق، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، مرجع سابق، ص٣٠٥، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر في ظل الدولتين الطولونية والإخشيدية، ص٢٢.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٥.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٥.
(٤) المصدر السابق، ص٢٢.

بل أنت يا سيدي أعاذَك الله من كلِّ سوء، وقد فعل، إنَّ أفضل الكلام ما اعتدلت مبانيه، فعذبت معانيه، واستسلس على ألسُن ناطِقيه، ولم يستأذن على آذان سامِعيه، فقال شيخنا أبو بكر: لا يتكلَّم على الناس إلا فائق[1] أو مائق[2][3].

وكان سيبويه ذاتَ يومٍ في المسجد الجامع يتكلَّم في القضاء والقدر، فقال له رجلٌ: فكيف أعمل إذا أمرني وحالَ دون ما أمر، فصاح به سيبويه، وقال: كيف قلت؟ وضرب له مثالاً لشرطي قال لغُلامِه قبلَ صلاة الجمعة: امضِ واشترِ لي جديًا من صفته كذا، واذبحه واشوِه، واعمَل لي حلوًا ولا تتأخَّر، وقدِّمْه لي إذا انصَرفتَ من الصلاة، ثم بدأ الغُلام في التنفيذ، وأمَر الشرطي أعوانه بحبْس الغُلام، فعندما انتهى الشرطي من الصَّلاة جاء بالغلام وقال له: أين الذي أمرتك به؟ فقال: أعوانك حبسوني بأمرك، فلم أستطع فعل ما أمرتني به، ثم قال له سيبويه: أمَا كان هذا الشرطي يستحقُّ بهذا النعل[4]، وكلُّ هذا الحوار والاستفسار كان بالمسجد الجامع.

وممَّا يدلُّ على أنَّ الأشعار كانت تُلقَى في المسجد الجامع أنَّ سيبويه قد بلغه أنَّ أشعارًا قِيلَتْ في أبي بكر بن الحداد في المسجد الجامع فيها شعر هجاء، فجاء سيبويه إلى ابن الحداد، وقال:

---

(١) الفائق: هو مَن فاق غيره وعلاه بالشرف، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ص٣٤٨٧، ط دار المعارف بالقاهرة، (د. ت).
(٢) المائق: هو الهالك حمقًا وغباوة، وقال سيبويه: والجمع موقى، مثال: حمق، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ص٤٣٠٠.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٥.
(٤) المصدر السابق، ص٢٣، ٢٤.

مَا يَضُرُّ البَحْرَ أَمْسَى زَاخِرًا = إِنْ رَمَى فِيهِ صَبِيٌّ بِحَجَرْ

مَا حَطَّكَ الوَاشُونَ مِنْ رُتْبَةٍ = عِنْدِي وَلا ضَرَّكَ مُغْتَابُ[1]

ومن دلائل وجود تلك المناقشات والمناظرات في هذا المسجد أنَّه قد رُوِي أنَّه في سنة ٣٢٦هـ كان للشافعيَّة في جامع عمرو خمس عشرة حلقة، وللمالكيَّة مثلها، ولأصحاب أبي حنيفة ثلاث حلقات، وقد أدَّى شدَّة التنافُس والنِّقاش بين أصحاب هذه المذاهب إلى المُقاتَلة في المسجد[2].

ومن كلِّ ما سبَق نستطيع أنْ نصلَ إلى نتيجةٍ مُؤدَّاها: أنَّ جامع عمرو بن العاص كان يُمثِّل جامعةً إسلاميَّة تذخَرُ بحلقات الدرس، وتغصُّ بالطلاب والأساتذة وغيرهم من عامة الناس[3].

وإلى جانب مسجد عمرو بن العاص وُجِدتْ مساجد أخرى ساعدَتْ على إثراء الحياة الفكريَّة، ومن بين هذه المساجد مسجدُ "ابن عمروس"، فقد كان من المساجد البارزة في مصر الإخْشيديَّة، وقد قامَتْ فيه كثيرٌ من المحاورات والمُناقشات، ومن ذلك أنَّ سيبويه المصري جلَس في هذا المسجد وقال: مدَح الناس المتنبي في قوله:

وَمِنْ نَكَدِ الدُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى = عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صَدَاقَتِهِ بُدُّ

---

(١) المصدر السابق، ص٤٢، ٤٣.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٧٣، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٦، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٠، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٢٢١.

(٣) د. مصطفى الشكعة، أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقين، ص١٠٦، مطبعة عالم الكتب، بيروت، ط١، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، انظر: د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر في ظل الدولتين الطولونية والإخشيدية، ص٢٢.

وهذا كلامٌ فاسد؛ لأنَّ الصداقة ضد العداوة، والصداقة مأخوذة من الصدق، ولو قال:

وَمِنْ نَكَدِ الدُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى = عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ مُدَارَاتِهِ بُدُّ

لكان أحسن وأجود[١]، وعندما بلَغ المتنبي ذلك طرَح كلام سيبويه إلى أنْ رآه في مسجد "ابن عمروس"، فقال له: أيُّها الشيخ، بلغني أنَّك أنكرت قولي:

وَمِنْ نَكَدِ الدُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى = عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صَدَاقَتِهِ بُدُّ[٢]

فما الصواب عندك؟ فقال له سيبويه: العداوة ضد الصداقة، وذكر له تعديله للبيت الشعري[٣]، وهذا خيرُ دليلٍ على وُجود تلك المناظرات في ذلك المسجد.

ونظرًا لأهميَّة هذه المساجد ودورها المهم والفعَّال في الحركة الفكريَّة الإسلاميَّة، فقد اعتنى بها الأمراء الإخْشيديُّون عنايةً بالغة، فكانوا يُطلِقون لها النفقات، ويأمُرون بعمارتها، ومدِّها بما تحتاجُه من الحصر والمصابيح وغيرها من الأمور اللازمة[٤].

فقد اهتمَّ الإخْشيد مُؤسِّس هذه الدولة بالمساجد وخاصَّة مسجد عمرو بن العاص، وقد تمثَّل به مَن جاء بعده من الإخْشيديين، فقد

---

(١) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٤٤، انظر: د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٢.
(٢) الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج٢، ص٢٥٣، ت: د. مفيدة محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٤٥.
(٤) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٦٣، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٩٠.

اهتمُّوا بالمساجد[1]، فأنشأ كافور مسجد "القضاعي"[2]، وبنى فيه أوَّل مِحرابٍ في مصر[3]، وكذلك أمر أبو الحسن علي بن الإخْشيد ببناء مسجد في الجيزة، وكان الفضل في بنائه يرجع إلى كافور الإخْشيدي، فقد خاطَبَه أهل الجيزة بأنهم يريدون مسجدًا، فأجابهم، وسهَّل لهم الأمر[4].

وكذلك بنى الوزير أبو الفضل جعفر بن الفرات مسجد "موسى" في سفح جبل المقطم[5].

ومن المساجد التي حَفِظَتْها لنا النصوص التاريخيَّة في هذا العصر: مسجد "الريح"[6]، ومسجد "الزمام"[7]، ومسجد "الأقدام"[8].

وكان بناء تلك المساجد خيرَ دليلٍ على اهتِمام الإخْشيديين بالحركة الفكريَّة، إلى جانب أنها تُظهِر مَدَى تديُّنهم واهتمامهم بنشر الإسلام.

---

(١) د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٤، انظر: د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٣١.
(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٩١، انظر: د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٣١.
(٣) د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٤، انظر: د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٣١.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٩١.
(٥) المصدر السابق، ص٢٩١.
(٦) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٣٢، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٩٠.
(٧) المصدر السابق، ص٤١، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٩٠.
(٨) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٩٠.

٢ـ الأسواق وحوانيت الورَّاقين:

وُجِدتْ إلى جانب المساجد مراكزُ أخرى انتَشرتْ من خِلالها الحضارة والثقافة العلميَّة والأدبيَّة والدينيَّة، وكان من أهمِّ هذه المراكز الأسواق التي كانت موئلاً للدارسين يتجاذَبون فيها أطرافَ الحديث، ويُقِيمون المنافسات والمناظرات العلميَّة[1].

ولم يكن ظُهورُ مثل هذه الأسواق مُستَحدَثًا في عصر الدولة الإخْشيديَّة بل كان قديمًا جِدًّا؛ فقد وجدت عند العرب في الجاهلية، وكانت إلى جانب مَكانتها الاجتماعيَّة والحياتيَّة المهمَّة كانت لها أهميَّتها العلميَّة والأدبيَّة، وكان من أهمِّ هذه الأسواق في الجاهليَّة: سوق عكاظ، وذو المجنة، وذو المجاز، وكان العرب يعقدون فيها المناظرات والمنافسات الشعريَّة والنثريَّة إلى جانب عقد الصفقات التجاريَّة[2].

وكان من أهمِّ هذه الأسواق التي اشتهرَتْ بعد ذلك في مجال الحياة الفكريَّة وذاع صيتها ما أُطلِق عليها "أسواق الورَّاقين"[3].

وكانت سُوق الورَّاقين مسرحًا لعديدٍ من الأنشِطة والممارسات، فلم تكنْ فقط لبيع الورق والكتب ولوازمها، بل كانت مُلتَقى العلم

---

(١) د. هالة شاكر عبدالرحمن، الورق والوراقون في العصر العباسي (١٣٢هـ - ٦٥٦هـ)، ص٢٠٤، عين للدارسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م)، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٢.

(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٣، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٠.

(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص١٨، انظر: الأستاذ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٦٤، د. إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٣، د. علي حسن الربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٤٢.

والعلماء، "فقد كانت ملتقى للعلماء والأدباء والفُقَهاء والمثقَّفين، كما كانت حلية المناظرات والمنافَسات"[1]، وقد كانت بمدينة الفسطاط في عصر الدولة الإخْشيديَّة سوقٌ عظيمة للورَّاقين[2]، وكان سيبويه المصري - أعظم أدباء هذه الدولة - يظهر الكلام والاعتزال في الطرقات والأسواق[3].

ويقول ابن زولاق: "حدثني مَن حضَرَه يوم الجمعة في سُوق الورَّاقين في جمعٍ كبير من الحاضرين... فكان سيبويه يصيح ويقول: الدار دار كفر، حسبكم أنَّه ما بقي في هذه البلدة العظيمة أحدٌ يقول: القرآن مخلوق[4] إلاَّ أنا وهذا الشيخ أبو عمران - أبقاه الله - فقام أبو عمران يعدو حافيًا خوفًا على نفسه حتى لحقه رجل بنعله"[5].

وكانت سوق الورَّاقين أيضًا بمثابة مكتبةٍ عامَّة يُتاح فيها للمهتمِّين بالقِراءة والاطِّلاع شراء ما يحتاجونه من الكتب المفيدة لهم، وكانت تُقام في هذه السُّوق مَزادات يُنادَى فيها عن الكتب الجيِّدة النادرة[6].

---

(١) د. هالة شاكر عبدالرحمن، الورق والوراقون في العصر العباسي، ص٢٠٤.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٣.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه، المصري، ص١٨.
(٤) القول بخلق القرآن بدعةٌ نبتَتْ في العصر الأموي، ثم لم تجد الجوَّ الذي تنمو فيه وترعرع حتى كان عصر المأمون، فوجدت في شخصيَّته العالمة الاعتزاليَّة، ومن نفوذه العظيم ونفوذ علمائه المتشددين والمتعصبين للمذهب المعتزلي - خيرَ متعهدٍ لنمائها، حريص على نصرتها، شديد البطش على مخالفيها، انظر: د. أحمد فريد الرفاعي، عصر المأمون، ج١، ص٣١٠، ٣١٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (٢٠٠٧م).
(٥) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص١٨، ١٩.
(٦) د. هالة شاكر عبدالرحمن، الورق والوراقون في العصر العباسي، ص٢٠٥.

وقد ذاعَتْ شهرة أسواق الورَّاقين في القرنين: الثالث والرابع الهجريَّين اللذَيْن شَهِدَا تحوُّلاً عظيمًا في صِناعة الورق، حيث تحرَّرت مادَّة الكتابة من احتكار بلدٍ من البلاد له واستِئثارها به، وصار رخيصًا جدًّا، وكان الناس طوال استِعمالهم للبردي يعتَمِدُون على مصر[1].

وقد أصبحت صناعةُ تجهيز ورق البردي شبهَ معدومة بالإجمال في منتصف القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) تقريبًا، وذلك أنَّ الورق المؤرخ ينتهي سنة (٣٢٣هـ - ٩٣٥م)، على حين أنَّ الوثائق المكتوبة على الكاغد يبدأ تاريخها منذ (٣٠٠هـ - ١٩١٢م)[2].

وكان الكاغد في القرن الثالث الهجري يُصنع ببلاد ما وراء النهر فقط، أمَّا في القرن الرابع فكانت توجد مصانع الورق بدمشق وطبريَّة بفلسطين، وكان الكاغد منتشرًا أيضًا في مصر، فكان يعمل بسمرقند، ويُحمَل إلى الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات المتوفَّى سنة (٣٩١هـ) في كلِّ سنة[3].

وكان انتشار الكاغد بمثابة ميلادٍ جديد في تقدُّم صِناعة الورق وانتشارها في الأمصار الإسلاميَّة واتِّساع نطاق تداوُل الكتب ونسخها، وقد انعَكَس أثَرُ هذا على حوانيت الورَّاقين[4].

---

(١) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج٢، ص٣٥٩، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، القاهرة، (١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م)، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط ص٧٣.

(٢) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج٢، ص٣٦٠، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٣.

(٣) د. صفي علي محمد، الحياة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٤.

(٤) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٤.

ولا شكَّ أنَّه كان لازدِهار صِناعة الورَق في القرن الرابع الهجري وشُيوع المؤلَّفات العلميَّة أثر كبير في ترْك اللغويين طريقةَ المتكلمين والمحدِّثين المعتمدة على الإملاء، فقد اقتصَرُوا على تدريس كتابٍ يَقرأ فيه أحد الطلبة والمدرِّس يشرح[1]. وكان لكلٍّ هذا أثرٌ كبير في انتشار أسواق الوراقة والورَّاقين، وكان لهذا أثَرُه في ازدهار الحياة الفكريَّة.

وخُلاصة القول: أنَّ حوانيت الورق وأسواقه لم تكنْ فقط لبيع الكتب ومُستَلزماتها، بل كانت بمثابة مكتبة عامَّة يُتاح فيها القِراءة والاطِّلاع، كما كانت بمثابة منتدى ثقافي يلتَقِي فيه أهلُ العلوم والآداب، فيتبادَلون عُلومهم ومَعارِفهم، ويتناقَشون في شتَّى عُلوم المعرفة، وكان لهذا أكبَرُ الأثر في ازدِهار الحياة الفكريَّة في ذلك العصر.

٣ـ مجالس الأمراء وعلية القوم:

وفوق اجتِماعات ومجالس المساجد، وندوات ومُناظرات سُوق الورَّاقين، كانت هناك مجالس أخرى للعلم والأدب لا يحضرها إلا الخاصَّة؛ مثل مجالس العظماء من ملوك وأمراء، وعلماء ووزراء، حيث كانت تجمَعُ بين العلم والأدب، والثقافات العامَّة، وكان العصر الإخْشيدي غنيًّا بمثل هذه المجالس التي - لا شكَّ - كانت سببًا من أسباب ازدهار الحركة الفكريَّة في ذلك العصر[2].

---

(١) منز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج١، ص٣١٦، ٣١٧، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٤.
(٢) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٥، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٤، أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٦٤، د.

وأشهر مَن عُنِي بهذه المجالس محمد بن طغج الإخْشيدي، فقد كانت دارُه مركزًا لتلك المجالس، فقد ترقَّى كافور الإخْشيدي عنده، وتربَّى في بلاطه، إلى أنْ جعَلَه الإخْشيد معلمًا لولدَيْه[1].

ومن مظاهر اهتمام الإخْشيد بمثْل هذه المجالس العلميَّة والأدبيَّة كثْرة اجتماعاته مع سيبويه المصري؛ فقد قِيل لسيبويه في مجلس الإخْشيد: ما تقول في المكاسب، فقال للرجل الذي سأَلَه: "أي شيء مكسبك؟ فقال: عمل الحصر، فقال: أي حصر التي تعمل اعتبارًا أو تعمل افتخارًا؟ فقال: حصر السامان والعبادات، فقال: هذه حصر الافتخار، لا تحلُّ لك؛ لأنَّك سبب الفتنة بعمل الحصر السامان، فيستزيد الغنيُّ ويقول: أنا أجلس على حصر سامان، وأمَّا حصر الاعتبار فحصر الحلفا التي يأوي إليها الفقراء والعبدان والمساكين والسودان"[2].

وقد سبَق أنْ ذكرنا أنَّ الإخْشيد عندما سمع عنه طلبه في مجلسه، وسأله: لِمَ تيَّه الله بني إسرائيل أربعين سنة دُون ثلاثين ودون خمسين؟ فأجاب عليه سيبويه وأحسن الجواب، واستحسن الإخْشيد هذا، فأمر الإخْشيد الوزيرَ صالح بن نافع أنْ يُجرِي على سيبويه دينارين في كلِّ

على حسن الخربوطلي، مصر العربية الإسلامية، ص١٤٢، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٥، د. أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية، ج٥، ص٩٦، مكتبة النهضة العربية بالقاهرة، ط٢٢، (١٩٨٧).

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص٢٨٣، انظر: د. صفي على محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٥.

(٢) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٢٧.

شهر، فكان أبوه يقبضهما إلى أنْ مات، فظلَّ سيبويه يقبضهما إلى أنْ مات صالح بن نافع سنة ٣٤٠هـ[١].

وقد ذكرنا أنَّ الإخْشيد اجتمَع بأبي جعفر ابن عمرو بن نافع فقال له الإخْشيد: لِمَن تتفقَّه؟ قال: الشافعي، فسأله: أيش معنى قول المزني: اختصرت هذا من قول الشافعي ومن معنى قوله؟ فقال: المعنى كذا وكذا، وصار في الكلام، فولاَّه الإخْشيد مظالم السواحل[٢].

وقد وصَف ابن سعيد مجلس الإخْشيد بقوله: "وكان يَصُونه أنْ يجري فيه لغطٌ أو قبيح، ولقد تنازَع أبو بكر بن الحداد الفقيه، وأبو الذكر القاضي المالكي، وعبدالله بن الوليد، وجرى بينهم لغطٌ كثير، فلمَّا انصرَفُوا قال: يجري هذا في مجلسي! كدت والله أنْ آمُر بأخْذ عَمائمهم"[٣]، وكان الإخْشيد يجتَمِع مع أبي بكر بن الحداد الفقيه المعروف[٤].

وقد اعتنى خُلَفاء الإخْشيد بتلك المجالس، واهتمُّوا بها، فقد عُنِيَ بها ابنُه أنوجور، فقد كان كثيرَ الاجتماع بسيبويه المصري[٥].

كذلك اعتنى كافور الإخْشيدي بتلك المجالس؛ فقد روى أبو المحاسن عن الذهبي: وكان كافور يُدنِي الشعراء ويجزيهم، وكانت تُقرَأ عنده

---

(١) المصدر السابق، ص٢٧.
(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨١، انظر: د. سيد إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٣.
(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٢.
(٤) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٥.
(٥) المصدر السابق، ص٣٥، ٣٦.

في كلِّ ليلةٍ السير وأخبار الدولة الأمويَّة والعباسيَّة[1]، وكان كافور له نظَر في العربيَّة والأدب[2]، وكان كافور يحرص على أنْ يكون بلاطُه مجمع العلماء والأدباء، وأنْ يَفُوق في هذا الميدان بلاط الخليفة وسيف الدولة[3].

وقد كان بمصر واعظٌ يَعِظُ للناس، فقال يومًا في مجلس وعظه - وكافور حاضرٌ ذلك المجلس - : "أيها الناس انظُروا إلى هوان الدنيا على الله - تعالى - فإنَّه أعطاها لمقصومين ضعيفين، وهما: الحسن بن بويه استولى على بغداد... وأعطى كافورًا ملك مصر، وهو خَصِيٌّ، فرفع كافور طرفَه إليه، فظنُّوا أنَّه يوقع به... فلمَّا فرغ من وعظه دفَع إليه مائة دينار، وأخلع عليه خلعة سنيَّة"[4].

وكان كافور الإخْشيدي في مجلسه ذاتَ يوم، فدخَل رجل ودعا له، وقال في دعائه: أدام الله أيَّامِ مولانا، بكسر الميم في (أيام)، فتحدَّث جماعة من الحاضرين في ذلك وعابوا عليه، وقد لاحَظ كافور هذا الخطأ، فقام رجل من أوساط الناس، وأنشد مرتجلاً:

لاَ غَرْوَ أَنْ لَحَنَ الدَّاعِي لِسَيِّدِنَا = أَوْ غَصَّ مِنْ هَيْبَةٍ بِالرِّيقِ أَوْ بَهَرِ

فَمِثْلُ سَيِّدِنَا حَالَتْ مَهَابَتُهُ = بَيْنَ البَلِيغِ، وَبَيْنَ القَوْلِ بِالْحَضَرِ

---

(١) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٦، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٣٨، د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٣، ص١٥٥، د. أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية، ج٥، ص٩٦.

(٢) ابن تغري بردي، للنجوم الزاهرة، ج٤، ص٦، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٣٨.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٣٨.

(٤) ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٨٠.

فَإِنْ يَكُنْ خَفَضَ (الأَيَّامَ) عَنْ دَهَشٍ = مِنْ شِدَّةِ الْخَوْفِ، لاَ مِنْ قِلَّةِ البَصَرِ
فَقَدْ تَفَاءَلْتُ فِي هَذَا لِسَيِّدِنَا = وَالْفَأْلُ مَأْثُورَةٌ عَنْ سَيِّدِ البَشَرِ
بِأَنَّ أَيَّامَهُ خَفْضٌ بِلاَ نَصَبٍ = وَأَنَّ دَوْلَتَهُ صَفْوٌ بِلاَ كَدَرِ[1]

وهذا الموقف يدلُّ على أنَّ هذه المجالس كانت غنيَّة بما يُثرِي الحياة العلميَّة والأدبيَّة في ذلك الوقت، وكانت أيضًا دليلاً على استِقباح اللحن في اللغة عند أمراء الدولة الإخْشيديَّة وعُلَمائها.

ودخَل على كافور غلامٌ، فقال له كافور: ما اسمك، قال: كافور، فقال: نعم، ما كل مَن اسمُه محمد نبي[2].

وقد روى لنا الحسن بن زولاق: "حدثني أبو محمد عبدالله أبو مسلم، قال: كنت في مجلس كافور، وأخي أبو جعفر حاضر والوزير أبو الفضل ووُجوه الدولة، فجرى ذِكرُ سيبويه، فأخَذ أبو عيسى يحتدُّ بكلامه، فقال له كافور: نعم يا سيدي يا أبا الحسين، يقعُد سيبويه ويسبُّ الناس، واضحَكوا أنتم ممَّن لا يخشى بنثره في أعراض الناس، فسكَت عيسى، وأطرَقَ أبو جعفر، وسكَن المجلس، فدلَّ أنَّ ألفاظ سيبويه كانت تنقل عنه"[3].

وقد بلَغ كافورًا أنَّ أبا بكر بن مقاتل يُجرِي على سيبويه جرايةً في كلِّ شهرٍ، فجرى ذكر سيبويه في مجلسه، فقال كافور: من أين

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٥، انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٣، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١٨، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٤٥.
(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٥.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٤١.

يعيشُ؟ فقالوا: فقير، فقال: ما هو فقيرٌ بمصر، مَن يجري عليه الجراية لسبِّه للناس، وكان ابن مقاتل حاضرًا..."[1].

وكذلك كانت دار الوزير جعفر بن الفرات ملتقى أهل العلم والأدب[2]، فقد كان سيبويه المصري عنده وحدَه يحادثه حتى جاء سابور الخادم يُكلِّم الوزير سرًّا، فترك الوزير سيبويه وحديثه، وأقبَلَ على سابور لهمٍّ جاءَ فيه، فقام سيبويه فقال له الوزير: إلى أين يا سيدي يا أبا بكر؟ فقال: لا تجالسنَّ مَن لا يرى مجالستَك رفعة، ولا تحدثنَّ مَن لا يرى حديثك متعة، ولا تسألنَّ مَن لا تأمَن من مَنعِه، ولا تأمرنَّ مَن لا تأمَن طوعه[3].

وكذلك اهتمَّ الحسين بن محمد الماذرائي بهذه المجالس العلميَّة، فقد كان يجالس سيبويه المصري، وكان سيبويه يأكُل عنده، ويُنادِمه، وقد تأخَّر سيبويه عن مائدة أبي عليٍّ يومًا، فعمل مائدةً بيده، وأرسَلَها إلى سيبويه[4]، وهذا دليلٌ على اهتمام رجال الدولة الإخْشيديَّة بتلك المجالس، ودليلٌ أيضًا على تقديرهم للعلماء والأدباء الذين كانوا سببًا في ازدِهار حركة العلوم في مصر الإسلاميَّة في ذلك الوقت.

---

(١) المصدر السابق، ص٤١، ٤٢.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٥.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٣٢.
(٤) المصدر السابق، ص٣٤.

ويروي ابن زولاق: "حدثني سيبويه قال: كنت في مجلس يموت بن المزرع[1]، وفي مجلسه طائفتان، فاختلفت مسألة الطائفتين فيما يزيد، فقالت طائفة: تزيد فضائل علي بن أبي طالب، وقالت طائفة: تزيد فضائل أبي بكر، وكان يموت حسن الفراسة، فرأى طائفة أبي بكر كبيرة، فأشفق من ذلك، فقال: اكتبوا: حدثني خالي أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ..."[2].

وكان صالح بن رشد بن الشاعر أحد أعلام النهضة الأدبيَّة البارزين[3] في مدينة الفسطاط في مصر الإخْشيديَّة، وكان يتَّخِذ من داره مكانًا لاجتماع بعض شعراء عصره، وكان الشاعر أبو هريرة أحمد بن أبي العصام ممَّن يُداوِمون على حضور مجلسه[4].

وكانت دار فاتك الإخْشيدي[5] موئلاً يضمُّ كثيرًا من الشعراء والأدباء؛ فقد اشتهر هذا الأمير بجودِه، وكان المتنبي قد سمع بكرمه

(١) كان صاحب أدب وملح وأخبار، أخذ عن جماعة من علماء العربية، وكان يسمي محمدًا، ويموت هو الغالب عليه، انظر: الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٧٢.

(٢) المصدر السابق؛ ص٣٩.

(٣) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج١، ص٣١٧.

(٤) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٥.

(٥) هو أبو شجاع فاتك الكبير المعروف بالمجنون، كان رومًا، أَخَذ صغيرًا، وهو ممَّن أَخَذَه الإخشيد من سيده بالرملة كرهًا بلا ثمن، وكان كريمَ النفس شجاعًا كثير الإقدام؛ ولذلك قيل له: المجنون، وكان مع كافور في خدمة الإخشيد، فلمَّا مات وتقرَّر لكافور الوصاية على ابني الإخشيد أنف من الإقامة في مصر؛ كيلا يكون تحت سيطرة كافور، وكان كافور يخافه ويكرمه فزعًا منه، فخرج فاتك إلى الفيوم، ثم عاد مريضًا إلى مصر ليتداوى بها وكان في مدح المتنبي له قوله:

كَفَاتِكٍ وَدُخُولُ الكَافِ مَنْقَصَةٌ = كَالشَّمْسِ قُلْتُ وَمَا لِلشَّمْسِ أَمْثَالُ

انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٤٩، ٢٥٠، وابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٤، ٥.

وكثْرة سَخائه، غير أنَّه لم يقدر على قصْد خِدمته خوفًا من كافور، فقد كان فاتك مُنافِسًا خطيرًا لكافور، ولكنْ جرى بينهما مفاوضات، وأرسل فاتك إلى المتنبي هَدايا كثيرة، واستَأذَن المتنبي كافورًا في مدح فاتك، فأَذِنَ له[1].

وكان فاتك قد اتَّخذ دارَه بعيدًا عن الفسطاط عندما تغلَّب كافور الإخْشيدي على الحكم، فقد سكَن في الفيوم، ومع ذلك فقد كان يذهب إلى الفسطاط، وكان يستَدعِي سيبويه المصري لما سمع من أدبه وظرفه[2].

وكان فاتك الإخْشيدي يركب في موكبه، وبين يديه حاجبه، وبين يديه رجالته، وخلفه أخوه مبشر، وكاتبه ابن العزمزم وجماعته، فرآه سيبويه، فصاح:

"طرق متضايقة متطابقة، وخيل متسابقة عليها عمالقة، فأرسل اللّه عليهم صاعقة، فسمعه فاتك، فقال: مَن هذا؟ فقالوا: سيبويه، فقال: ذكِّروني به فلعلِّي أستدعيه..."[3].

ومن كلِّ ما تقدَّم نري أنَّ مراكز الثقافة والنشاط العقلي في مصر الإسلاميَّة - والمتمثِّلة في المساجد بأنشطتها المختلفة، وأسواق الورَّاقين، ومجالس الأمراء والعلماء وعِليَة القوم - قد أسهَمتْ إسهامًا كبيرًا في إثراء الحياة الفكريَّة في ذلك العصر، فقد أسهَمَ كلُّ مركز من هذه المراكز بقَدْرٍ معيَّن، ونستطيع أنْ نقول: إنَّه باجتماع هذه

---

(١) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٥.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٧٥، ٧٦.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٤٨.

المراكز بعضها إلى بعض قد دفعت عجلة النهضة الثقافيَّة بقوَّة إلى الأمام.

العلوم النقلية

أولا: الحديث.

ثانيًا: التفسير.

ثالثا: القراءات.

رابعًا: الفقه.

أولا: الحديث:

لا شكَّ أنَّ الحديث هو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي الأساسيَّة، فكلُّ حديثٍ للرسول - صلَّى اللّه عليه وسلَّم - قانونٌ، وكلُّ عملٍ سنَّة[1]، والمقصود بالسنَّة هو كلُّ ما ورد عن الرسول - صلَّى اللّه عليه وسلَّم - من قول أو فعل أو تقرير[2]، ويُعتَبر الحديث بمثابة المفسِّر أو المبيِّن لما جاء في القرآن الكريم، ونجدُ معنى ذلك في قوله - تعالى - : {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل: ٤٤].

وبما أنَّ الشريعة التي هي أوامرُ اللّه ونَواهِيه إنما تُؤخَذ من الكتاب والسنَّة[3]؛ لذلك صار على كلِّ عالمٍ أو فقيهٍ أنْ يُتقِن الحديث بجانب القُرآن، ليتوفَّر له معرفةُ ما جاء فيهما من أحكامٍ شرعيَّة، ويفرق بينهما وبين غيرها من القصص والأخبار والمواعظ[4].

---

(١) شاكر مصطفى، التاريخ العربي، والمؤرخون، ج١، ص٦٢، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، (١٩٧٨).

(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٤١.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الفصل السادس، ص٤٤٤.

(٤) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٤١.

لذلك فقد كانت للحديث أهميَّة بالغة، فقد كانت الحركة العلميَّة في الأمصار الإسلاميَّة تَكاد تدورُ في فلَك الحديث ورِوايته، وكانت شُهرة الصحابة والتابعين العلميَّة متوقِّفةً على الحديث والتفسير[1].

وزاد إقبالُ طلاب العلم على دراسة القُرآن والحديث؛ لأنهم نظروا إلى هذا على أنَّه واجبٌ من أهمِّ الواجبات المفروضة على كلِّ مسلمٍ ومسلمةٍ[2]، وصار الناس ينظُرون إلى المحدِّثين على أنَّهم أعظم الرجال في الإسلام[3].

وفي القرن الرابع الهجري شاعَتِ المؤلَّفات العلميَّة التي صنفت في مجال الحديث[4]، وكان من أصحاب هذه المصنَّفات بالفسطاط الإمامُ "أبو جعفر الأزدي" المصري الحنفي المتوفَّى سنة ٣٢١هـ المعروف بالإمام الطحاوي، وكان ثقةً ثبتًا فقيهًا، ومن مؤلفاته: "معاني الآثار"، "أحكام القرآن"، "كتاب الشروط"[5].

واستِمرارًا للنهضة العلميَّة في دراسة الحديث وحِفظه، فقد ظهَر كثيرٌ من المحدِّثين في مصر في عصر الدولة الإخْشيديَّة، وقد اشتهر هؤلاء المحدِّثون بنقْد الحديث الشريف إلى جانب حِفظِه، ويأتي على

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٢) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج١، ص٣٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٣٣٧.
(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٣٣٥.
(٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص١٤٩، انظر: السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٧، المطبعة الشرقية بالقاهرة، (١٩٠٩م)، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٦٢.

رأس هؤلاءِ الحافظُ الإمام أبو بكرٍ أحمد بن عمرٍو الطحَّان المتوفَّى سنة ٣٣٣هـ[١].

ومن المحدِّثين في مصر الإخْشيديَّة أيضًا الحافظ الإمام أبو سعيد عبدالرحمن بن أحمد بن يونس المتوفَّى سنة ٣٤٧هـ[٢]، فقد كان ابن يونس إمامًا حافظًا للحديث رغم أنَّه لم يرحَلْ عن مصر، ولم يسمع الحديث من غيرها[٣]، فقد سمع أباه والنسائي[٤]، وكان خبيرًا بأيَّام الناس وتواريخهم[٥]، مع أنَّ العُرف كان قبل القَرن الرابع الهجري لا يسمح ولا يُجيز للإنسان رواية الحديث من غير لقاء رِجاله، ومن غير أنْ يحصل على إجازة مكتوبة تُعطِيه حقَّ الرواية[٦]، وقد ألَّف ابن يونس كتابًا في تاريخ مصر على هيئة سير لعُلَمائها[٧]، ولكن للأسَف فقد ضاع هذا الكتاب، ولكنَّنا نجدُ بعض المقتطفات منه في حواشي المخطوط الذي طبَع منه الأستاذ "جست" كتاب "الولاة والقضاة"؛

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٧، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.
(٢) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٥.
(٣) السيوطي، حسن المحاضرة، نفس الجزء والصفحة، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، نفس الصفحة، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٦٣.
(٤) السيوطي، حسن المحاضرة، نفس الجزء والصفحة، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٥.
(٥) السيوطي، مصدر سابق، نفس الجزء والصفحة، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، مرجع سابق، نفس الصفحة.
(٦) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج١، ص٣١٥، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٦٣.
(٧) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.

للكندي، وكذلك فقد نقل عنه ابن حجر وأصحابه، وكان أساس ما كتبه ابن يونس في التاريخ(١).

ومن المحدِّثين الذين ظهَرُوا في عصر الدولة الإخْشيديَّة المحدث حمزة بن محمد بن علي بن العباس الكناني المتوفَّى سنة ٣٥٧هـ(٢)، الحافظ العالم مملي جزء البطاقة عن النسائي، وقد اتَّفق العلماء على تقدُّمه في معرفة الحديث، وكان مشهورًا بالورع والعبادة(٣).

ومنهم الحافظ ابن السكن أبو علي سعيد بن عثمان بن سعيد بن السكن البغدادي نزيل مصر، وُلِدَ سنة ٢٩٤هـ(٤)، وسمع أبا القاسم البغوي وابن جوصا(٥)، وعنه أخذ عبدالغني بن سعيد، وقد صنَّف "الصحيح المنتقى"(٦)، ومات في المحرم سنة ٣٥٣هـ(٧).

ومنهم أيضًا الحافظ الإمام الجوَّال "أبو بكر النقاش" محمد بن علي بن حسن المصري نزيل تنيس، وقد وُلِدَ سنة ٢٨٢هـ، وسمع النسائي وأبا

---

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٢) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٧، انظر: د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٥.
(٣) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٧.
(٤) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٧، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٥.
(٥) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٨، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.
(٦) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٥.
(٧) السيوطي، حسن المحاضرة، نفس الجزء والصفحة، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، مصدر سابق، نفس الصفحة.

علي، ومات في شعبان سنة ٣٦٩هـ[١].

ومنهم أيضًا الحسن بن رشيق الإمام أبو بكر محمد العسكري المصري، وقد أخَذ الحديث عن النسائي، وعنه أخَذ الدارقطني وعبدالغني، وقال عنه ابن الطحان: ما رأيت عالِمًا أكثر حديثًا منه[٢]، وقد وُلِدَ في صفر سنة ٢٨٣هـ[٣]، وتُوفِّي في جمادي الآخرة سنة ٣٧٠هـ[٤].

ومنهم أيضًا ابن النحاس المصري الحافظ الإمام أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى بن الجراح[٥]، نزيل نيسابور[٦]، وقد قام بأسفارٍ طويلة[٧]، وسمع أبا القاسم البغوي[٨]، وتُوفِّي سنة ٣٧٦هـ عن خمسٍ وثمانين سنة[٩].

ومنهم ابن مسرور عبدالواحد بن محمد بن أحمد، نشأ في بلخ، وتربَّى وعاش وأقام بمصر، وتُوفِّي سنة ٣٧٨هـ[١٠].

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٨، انظر: د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.
(٢) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٢٦٥.
(٣) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٤) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٧، انظر: د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.
(٥) د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.
(٦) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٥.
(٧) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٧، انظر: د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٥.
(٨) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٥.
(٩) الأدفوي، الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء أهل الصعيد، ص٦٣٩، تحقيق: سعد محمد حسن، ومراجعة: د. طه الحاجري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (١٩٦٦).
(١٠) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٤٧، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٥، د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.

ومنهم أيضًا أحمد بن أبي الليث نصر بن محمد الحافظ أبو العباس المتوفَّى سنة ٣٥٦هـ[١]، وقالوا عنه أنَّه كان شديد القوَّة في الحِفظ[٢].

ومنهم الوزير أبو الفضل جعفر بن الفرات المعروف بابن خزابة نزيل مصر ووزير كافور، وحدَّث عن محمد بن هارون الحضرمي وغيره، ورحل إليه الدارقطني، وعزم على التعليق على مسنده، قال السلفي: "كان من الحفَّاظ على المتقنين يملي ويروي في حال الوزارة، عندي من أماليه ومن كلامه على الحديث الدال على حدَّة فهمه وقوَّة عِلمه، وخزابة اسم جدَّته أم أبيه، وقد وُلِدَ سنة ٣٠٨هـ، وتُوفِّي في ربيعٍ الأول سنة ٣٩١هـ[٣].

وإلى جانب هؤلاء الذين كانوا بمصر في عصر الدولة الإخْشيديَّة، وكانوا على درجةٍ عاليةٍ من حِفظ الحديث ونَقده، فقد وُجِدَ جماعةٌ آخَرون من المحدِّثين الذين لم يبلغوا درجة الحفظ والذين انفَردوا بعلو الإسناد[٤].

ومن هؤلاء أبو جعفر أحمد بن عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المالكي، وكان من أهل العلم والحفظ، وقد حدَّث بكتب أبيه كلها من حِفظه عندما كان بمصر، ولم يكن معه كتابٌ يُحدِّث

---

(١) حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٦.

(٢) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(٣) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج٢، ص٣٧٦، ٣٧٧، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٦.

(٤) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٥٦، انظر: د. سيدة كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٦.

منه، وهي إحدى وعشرون مُصنَّفًا، وقد ولي قضاءَ مصر لمدَّة شهرين ونصف، وتُوفِّي في ربيعٍ الأوَّل سنة ٣٢٢هـ[١].

ومنهم أيضًا أبو عبدالله بن أحمد بن بدر الربعي البغدادي، وقد حدَّث عن عباسٍ الدوري وطبقته، وقد وَلِيَ قضاء مصر، وله عدَّة تصانيف، وقد ضعَّفَه أكثر من واحد في الحديث، وتُوفِّي سنة ٣٢٩هـ وله بضع وسبعون سنة[٢].

وكان منهم أيضًا محمد بن أيوب نزيل مصر، وقد روَى عن هلال بن العلاء وطائفةٍ أخرى، وتُوفِّي سنة ٣٤١هـ، وكذلك عثمان بن محمد بن أحمد السمرقندي، وقد روى بمصر عن أحمد بن شيبان الرملي وابن أميَّة الطرطوسي وطائفةٍ أخرى، وقد تُوفِّي سنة ٣٤٥هـ، وله خمسٌ وتسعون سنة[٣].

وكان منهم أيضًا أبو بكر محمد بن علي الماذرائي[٤]، وقد حدَّث عن العطاردي، وكان من صُلَحاء الكُبَراء، وقد تُوفِّي سنة ٦٤٥هـ[٥].

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٥٦.
(٢) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.
(٣) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.
(٤) أبوه هو علي بن أحمد الماذرائي زعيم الماذرائيين منذ ولاية خمارويه، وقد اختاره خمارويه وزيرًا له، وفي سنة ٢٧٢هـ، استقدم علي بن أحمد الماذرائي ابنه أبا بكر محمد، واستخلفه على الخراج ثم على ديوان الرسائل، ثم خلف أباه في زعامة الأسرة، وقد مُنِحَ أبو بكر بن علي الماذرائي سلطانًا واسعًا، وقد أثار الجند في مصر عليه مرتين مطالبين بعطائهم، وأحرقوا دوره ودور أهله ودور كثيرٍ من أتباعه، وقبضوا على بعض= = الموظفين من قبله، فلم يرَ سبيلاً غير الاختفاء منهم، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٩، ٤٣.
(٥) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٥٧.

ومن هؤلاء المحدِّثين أيضًا أحمد بن مهران السيرافي الذي حدَّث عن الربيع المرادي، والقاضي بكار، وقد تُوفِّي سنة ٣٤٦هـ، وأحمد بن إبراهيم بن عطيَّة البغدادي الذي يُعرَف بابن الحداد، تُوفِّي سنة ٣٦١هـ، ومحمد بن بدر، تُوفِّي سنة ٣٦٤هـ[١].

ثانيًا: التفسير:

كان تفسير القرآن الكريم فرعًا من فُروع العلوم الدينيَّة الإسلاميَّة التي اهتمَّ بها علماء المدرسة الدينيَّة، وكان لهم فيها باعٌ طويل[٢]، ونستطيع أنْ نُعرِّف التفسير بأنَّه: "فهم كتاب الله المنزَّل على نبيِّه محمد - صلَّى الله عليه وسلَّم - وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحِكَمِه..."[٣].

ولأنَّ آيات القُرآن الكريم هي المنبع الأوَّل للأحكام الشرعيَّة فقد كانت الخطوة الأولى في التفسير هي فهْم تلك الآيات فهمًا جيِّدًا، فقد نزَل القُرآن الكريم بلغه العرب، وعلى أساليبهم[٤]، ويدلُّ على هذا المعنى قوله - تعالى - : {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [يوسف: ٢]، وقوله - تعالى - : {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ❖ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ❖ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ❖ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٥٧.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٦٤.
(٣) الزركشي (الإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي)، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٣، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، (١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م).
(٤) د. صفي علي محمد، مصدر سابق، ص١٦٤.

وكـان الـنبي - صـلَّى اللّه عليـه وسـلَّم - يتلقَّـى تنزيـل القـرآن الكـريم مـن الـوحي، ويتـولَّى هـو بنفسـه توضيحَه لأصـحابه، وفي ذلـك يقول ابن خلدون: "كـان ينـزل جمـلاً جمـلاً، وآيـات آيـات؛ لبَيـان التوحيـد والفـروض الدينيَّـة بحسـب الوقـائع، ومنهـا مـا هـو في العقائـد الإيمانيَّـة، ومنها ما هو في أحكـام الجـوارح، ومنهـا مـا يتقـدَّم، ومـا يتـأخَّر ويكـون ناسخًا له، وكـان النبي - صلَّى اللّه عليه وسلَّم - يُبيِّن المجمل، ويُبيِّن الناسـخ مـن المنسـوخ، ويُعرِّفـه أصـحابه، فعرفـوه وعرفـوا سـبب نـزول الآيات، ومقتضى الحال منها منقولاً عنه"[1].

وظلَّ الصحابة مُحتَفِظين بما عرفوه وعلموه من الرسول - صلَّى اللّه عليـه وسـلَّم - وكـذلك التـابعون، فقـد رُوِيَ عـن الصـحابة هـذه المعـارف ونُقِـل عـن هـؤلاء السَّلَفِ الصـالح، حتـى أصبحت هـذه المعـارف عُلُومًا تخصَّص فيها عددٌ كبيرٌ جدًّا مـن الرجـال، ودُوِّنـتْ فيهـا عـددٌ مـن الكتب[2].

وبمرور الزمن تطوَّر علم التفسير وازدَهر، وأصبحت هنـاك منـابعُ استقى منها الصحابة والتـابعون وغيرهـم معلومـاتٍ سـاعدَتْهم علـى تفسـير القرآن الكريم، ومعرفة ألفاظه ومعانيه، وتوضيح ما اشتَملتْ عليه آياته من أحكامٍ وحوادث[3]، وتنوَّعت أنواعُ التفسير على النحو التالي:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل الخامس، ص٤٣٨، ٤٣٩، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ/ خليل شحاتة، دار الفكر، بيروت، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
(٢) المصدر نفسه، ص٤٣٩.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٦٥.

النوع الأول: التفسير بالنقل:

ويعني: النقل عن السَّلَفِ الصالح، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، ومقاصد الآيات عن طريق النقل عن الصحابة والتابعين[1]، وكان هذا النوع من التفسير عبارةً عن مجموعةٍ من الأحاديث المأثورة عن النبي - صلَّى الله عليه وسلَّم - وبمرور الوقت تضخَّم هذا التفسير؛ فدخَل فيه أيضًا ما نُقِلَ عن الصحابة والتابعين[2]، وكانت كتب التفسير الأولى مقصورةً على هذا النوع من التفسير[3].

النوع الثاني: التفسير بالرأي أو الاجتهاد:

وهو ما كان يعتَمِد على العقل أكثر من اعتماده على النقل[4]، وقوامه أنْ يعرف المفسِّر كلامَ العرب وتراكيبَهم وألفاظهم وجملهم ومَعانيها اللغويَّة، بالوقوف على ما ورد في الشِّعر الجاهلي وغيره من فنون القول، وكان هذا النَّوع من التفسير في نفس الدرجة من الأهميَّة بالنسبة للنوع الأوَّل، ولكنه كان مقيدًا ومقتصرًا على تفسير ما غمُض من الألفاظ[5].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل الخامس، ص٤٣٩.

(٢) د. قصي الحسين، موسوعة الحضارة العربية (العصر العباسي)، ج٤، ص٤٣٩، مكتبة الهلال، بيروت، ط١، (٢٠٠٥م).

(٣) د. صفي علي محمد، المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٤) د. قصي الحسين، مصدر سابق، نفس الجزء والصفحة.

(٥) د. قصي الحسين، مصدر سابق، نفس الجزء والصفحة، انظر: د. صفي علي محمد، مصدر سابق، نفس الصفحة.

النوع الثالث: التفسير عن طريق علم أهل الكتاب أو الإسرائيليَّات:

على أنَّ النَّوْعَ الأوَّل من التفسير وهو التفسير بالمأثور قد اتَّسع مع مُرور الزمن بما أُدخِل عليه من آراء أهل الكتاب الذين دخَلوا في الإسلام، والذي كانت لهم آراء أخَذوها عن التوراة والإنجيل.

ويبدو أنَّ الذي دفَع المسلمين إلى هذا النوع من التفسير هو حبُّهم وميل عقولهم إلى التفصيل عند سَماع بعض الآيات التي تتضمَّن قصصًا مُعيَّنة، مثل: أصحاب الكهف، وقصص بدْء الخليقة وغيرها؛ لذلك لجؤوا إلى التوراة وحواشيها وشُروحها، وقد دخَل بعض اليهود في الدِّين الإسلامي، فتسرَّب منهم إلى المسلمين كثيرٌ من هذه الأخبار التي دخَلتْ في تفسير القُرآن الكريم[1].

وهذه المعلومات التي تُستَنتج من هذا النوع من التفسير لا تُؤثِّر في مجال العقيدة الإسلاميَّة[2]، وقد أُثِرَ عن الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم - ما يجعلنا نَقِفُ موقفًا وسطًا إزاء هذه المعلومات التي أُطلِق عليها اسم "الإسرائيليَّات"؛ مثل قوله - صلَّى الله عليه وسلَّم - : ((إذا حدَّثكم أهل الكتاب فلا تُصدِّقوهم، ولا تُكذِّبوهم))[3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل الخامس، ص٤٣٩، ٤٤٠، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٦٨.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٦٩.
(٣) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

وكان للنُّحاة في مصر في عصر الإخْشيديين أثرٌ مذكورٌ في تفسير القرآن الكريم، فإلى جانب كونهم نحاةً اشتغلوا أيضًا بتفسير القرآن الكريم، ولم يكنْ ذلك مقصورًا على مصر وحدَها، بل كان شائعًا في الأمصار الإسلاميَّة الأخرى[1].

ويرجع السبب في اشتغال هؤلاء النُّحاة بالتفسير إلى أنَّ الأندلس كانت قد بعُدتْ عن الفصاحة بسبب الاختلاط مع الآخَرين من أتباع الأمم الأخرى التي دخَلت في نِطاق الدولة الإسلاميَّة، وقد تطلَّعت العقولُ إلى معرفة الغريب من ألفاظ القُرآن الكريم، وبالطبع كان لا بُدَّ من معرفة مُفردات القرآن الكريم وسِياقه، وظاهره وباطنه[2]؛ ولذلك كان من الطبعي أنْ يميلَ علم التفسير إلى علم النحو وغيره من علوم اللغة، ويستمدَّ منه ويعتمد على رجاله؛ ولذلك فقد وُجِدَ في العصر الإخْشيدي بعضُ النُّحاة ممَّن كان لهم باعٌ طويل في مجال التفسير[3].

وكان من أبرز نُحاة مصر الإخْشيديَّة الذين اشتغَلُوا بالتفسير "أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس"[4] النحوي المصري، وهو صاحب أعظم تآليف نحوية في عصره[5]، وفي حياته

---

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٥، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٧٩، ١٨٠.
(٣) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٣، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨٠.
(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص٥٨، انظر: أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٨٠، د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٢٢، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨٠.
(٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان، نفس الجزء والصفحة.

العلميَّة أخَذ أبو جعفر النحاس بالعُلوم والآداب الإسلاميَّة التي كانت منتشرةً في عصره، والتي كان لها أثرٌ كبير جدًّا في وضْعه التأليف في تفسير القرآن الكريم[1]، وقال عنه ابن يونس في تاريخه: إنَّه كان عالمًا يكتب الحديث، وإنَّه سمع من الحسن بن غليب وطبقته، وإنَّه خرج إلى العراق، ولقي أصحاب المبرد[2]، وكذلك فقد "سمع بمصر من أبي عبدالرحمن النسائي المحدث وغيره، وكان جيد التصانيف في متنوع العلم"[3].

ومن أهمِّ وأبرز تصانيفه التي اختصَّت بالقرآن الكريم وتفسيره:

١ - كتاب "معاني القرآن"[4]: وهذا الكتاب عبارة عن تفسيرٍ وشرحٍ لآيات القرآن الكريم وأحكامها، وهو مَلِيء بالقواعد النحويَّة، وقد جاء في مقدمة الكتاب ما نصُّه: "... قصدت في هذا الكتاب تفسيرَ المعاني والغريب وأحكام القُرآن والناسخ والمنسوخ عن المتقدِّمين من الأئمَّة، وأذكُر تصريف الكلمة واشتقاقها إنْ علمت ذلك، وما احتجَّ به العلماء الأفهام وما كان فيه تقديم وتأخير، وأشرح ذلك حتى يتبيَّنه المتعلِّم وينتفع به"[5].

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨٠.
(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، نفس الجزء والصفحة.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨٠.
(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص٥٨، انظر: أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٧٠، د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٢٣.
(٥) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨١.

٢ - كتاب "إعراب القرآن"[١]: فهذا الكتاب عبارةٌ عن إعراب آيات القرآن الكريم وبعض جمله؛ لتسهيل قراءتها، وتوضيح اختلاف علماء النحو في إعراب الكلمات.

وقد جاء في مقدمة هذا الكتاب ما نصُّه: "... هذا الكتاب نذكُر فيه - إنْ شاء الله - إعراب القرآن والقراءات التي تحتاجُ إلى أنْ يُبيَّن إعرابها والعِلَل فيها، ولا أخليه من اختلاف النحويين، وما يحتاجُ فيه من المعاني، وزيادة في المعاني وشرح لها، وما أجازَه بعضُهم من الجموع واللغات، ونسب كلِّ لغة إلى أصحابها"[٢].

وقد انتقد الزبيدي كتاب "إعراب القرآن"؛ لابن النحاس بأنَّه مملوءٌ بالأقاويل ووجهات النظر مع عدم التعليل والتفسير أو الاختيار[٣]، ولكنَّ أبا جعفر النحاس قال في أحد مواضع كتابه: "ولعلَّه يمرُّ الشيء غير مُشبع فيتوهَّم متصفِّحه أنَّ ذلك إخلال، وإنما هو لأنَّ له موضعًا غير ذلك، ومذهبنا الإيجاز والمجيء بالنكتة في موضعها من غير إطالة"[٤]، ويعتبر هذا ردٌّ لما ذهب إليه الزبيدي، وإجابة له.

ويتَّضح من قراءة ما كتَبَه ابن النحاس أنَّ تفسيره يميلُ إلى الناحية اللغويَّة بالدرجة الأولى[٥].

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص٥٨، انظر: د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٢٢.

(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨١.

(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨١.

(٤) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٥) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

وكانت كتبُ تفسير القرآن - على حدِّ قول السيوطي - صورة منعكسة لاتِّجاهات القائمين عليها؛ فالنحوي يملأ تفاسيره بمسائل النحو وأوجُه الإعراب، والإخباري يُكثِر من القصص والأخبار سواء أكانت صحيحة أم غير صحيحة، والفقيه يذكُر فيه أبواب الفقه والميراث، وصاحب العلوم العقليَّة يغمره بأقوال الفلاسفة والحكماء"[(١)].

وكان أبو جعفر النحاس[(٢)] يعطي أهميَّة بالغة للتفسير بالمأثور، وكان يرى أنَّه طالما قد أجمَع الجميع على أنَّ القُرآن إذا نـزَل بلفظ مجمل ففسَّره الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم - وبيَّنه، فإنَّه يكون بمنزلة القُرآن المتلو"[(٣)].

ويقول جورجي زيدان عن ابن النحاس: "أصله من مصر، ورحل إلى بغداد، فأخَذ عن المبرد والأخفش وغيرهم، ثم عاد إلى مصر، فأقام بها حتى مات، وكان صاحب فضلٍ كثير وعلم واسع، وخلَّف مؤلفات كثيرة في اللغة والآداب والقُرآن، ولم يصِلْنا منها إلا: "شرح المعلقات السبع"، ومنها نسخة خطيَّة في المكتبة الخديوية، و"إعراب القرآن"،

---

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٢) لأبي جعفر النحاس مؤلفات أخرى منها: كتاب "الناسخ والمنسوخ"، وكتاب في النحو اسمه "التفاحة"، وكتاب في الاشتقاق، وكتاب في تفسير أبيات سيبويه، وكتاب "أدب الكتاب"، وكتاب "الكافي" في النحو، وكتاب "المعاني"، وقام بتفسير عشرة دواوين وأملاها، وله كتاب يُسمَّى "الوقف والابتداء"، وكتاب "شرح المعلقات السبع"، وكتاب "طبقات الشعراء"، وقد أخذ النحو عن أبي الحسن علي بن سليمان الأخفش النحوي، وابن إسحاق الزجاج، وابن الأنباري، ونفطويه".
وقد توفي بمصر يوم السبت سنة ٣٣٨هـ، وكان سبب وفاته أنه جلس على درج المقياس على شاطئ النيل - وهو زائد - وهو يقطع بالعروض شيئًا من الشعر فسقط في النيل ومات، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١ - ص٥٨.

(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨٢.

ومنه نسخة خطيَّة في المكتبة الخديوية أيضًا، وكتاب "معاني القرآن"، والجزء الأوَّل منه فيها أيضًا، وكتاب "ناسخ القرآن ومنسوخه"، وهو موجودٌ في المتحف البريطاني"[1].

وكان ابن النحاس يرفع أهل التفسير الأوَّل من الصحابة والتابعين إلى مكانة عالية، وكان يحثُّ على الأخْذ بأقاويلهم، ويرى أنَّ الجهل بقول أهل التفسير، والاجتراء على كتاب اللّه - تعالى - وجمله من غير علم بأقاويل المتقدِّمين يُؤدِّي إلى الغلط العظيم[2].

ومن النُّحاة المفسِّرين في مصر الإخْشيديَّة أيضًا (أبو بكر الأدفوي) محمد بن علي بن أحمد الإمام أبي بكر الأدفوي المصري المقرئ النحوي المفسِّر، وكان أبو بكر الأدفوي قد صاحَب أبا جعفر النحاس ولازَمَه، وقد تُوفِّي هذا الرجل سنة ٣٨٨هـ[3].

وكان أبو بكر الأدفوي عالمًا بالعلوم الدينيَّة في عصره وملمًّا بها، وكان لهذه العلوم تأثيرٌ على تفسيره، فقد سمع الحديث من سعيد بن السكن وغيره، وقد برَع في علوم القُرآن الكريم، وكان طلاب العلم مُعتادِين على مجالسه، حيث أخَذ عنه جماعةٌ كبيرةٌ منهم[4].

---

(١) جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج٢، ص١٨٢، ١٨٣، مطبعة دار الهلال، (١٩٣٠).
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨٢.
(٣) المرجع نفسه، نفس الصفحة، انظر: د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٢٢.
(٤) د. صفي علي محمد، مصدر سابق، نفس الصفحة.

ولأبي بكر الأدفوي كتابٌ في تفسير القرآن الكريم، يقَع في مائة وعشرين مجلدًا، وقال الذهبي: أم نسخة منه بمصر(١).

ثالثا: القراءات:

لقد ظهرت للقراءات سبعة طرق، حيث مثَّلت كلُّ طريقة منها مدرسةً تُعرَف بها، ويرجع ظهورُ هذه القِراءات إلى الصحابة الذين اختلفوا فيما بينهم حول قِراءة ألفاظ القُرآن، وقد أضاف البعض إلى هذه القِراءات السبع قِراءات أخرى بعد ذلك إلا أنها عند أئمَّة القراءات لا تقوى قوَّتها في النقل[٢]، وقد وصلَت هذه القراءات إلى عشر، وهي جائزةٌ عند المسلمين وأئمَّتهم، وقد يُوجَد في الإقليم الواحد قراءةٌ أو أكثر، وربما وُجِدت كلُّ القراءات في إقليمٍ واحد[٣].

ولا شَكَّ أنَّ المختصِّين بهذا العلم كانوا - إلى جانب معرفتهم بالقِراءات - على جانبٍ كبير من المعرفة بغيره من العلوم الأخرى، وخاصَّة علم النحو واللغة فقد كان أبو بكر الأدفوي أحد أئمَّة النحو بمصر من القُرَّاء[٤].

ومن أئمَّة القراءات الذين عاصَروا الدولة الإخْشيديَّة في القرن الرابع الهجري "أبو بكر الأدفوي" المصري المتوفَّى سنة ٣٨٨هـ، وقد قرأ

(١) السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ص١٠٩، مطبعة السعادة، القاهرة، (١٣٢٦هـ)، انظر: د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٢٢، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨٢.

(٢) جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج٢، ص١١، انظر: صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٨٣، ١٨٤.

(٣) جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج٣، ص٦٦، دار الهلال بالقاهرة، (١٩٥٨م).

(٤) القفطي، أنباء الرواة على أنباء النحاة، ج٣، ص١٨٦، ١٨٨، القاهرة، (١٩٥٠ - ١٩٥٥م)، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤.

على الأجلاء واعتاد على مجلسه الحكام، فقد كان مُتمكنًّا من عُلوم العربيَّة[1].

ومن المقرئين الذين عاصروا الدولة الإخْشيدية في مصر المقرئ أحمد بن عبدالعزيز بن بَدْهَن" نزيل مصر، وقد قرَأ على أحمد بن سهل الإشناني، وابن مجاهد، وقد حذق ومهر وطال عمره، واشتهر، وكان من أطيب الناس صوتًا وأفصحهم لسانًا، أخَذ عنه عبدالمنعم بن غلبون وابنه طاهر، وقد تُوفِّي سنة ٣٥٩هـ[2].

ومنهم أيضًا عبدالمنعم بن عبيدالله بن غلبون أبو الطيب الحلبي الذي كان أستاذًا ماهرًا، وقد انتقل إلى مصر فسكنها، وألَّف كتاب الإرشاد، وكان الوزير الإخْشيدي "جعفر بن الفضل بن الفرات" (ت٣٩١هـ) معجبًا به، وكان يحضر مجلسه، وظلَّ ابن غلبون يقرَأ بمصر حتى تُوفِّي بها سنة ٣٨٩هـ[3].

ومن الذين استَوْطَنُوا مصر أيضًا في زمن الدولة الإخْشيديَّة من القرَّاء القارئ "أبو عبدالله الديباجي التستري - محمد بن سعيد بن عبدالرحمن، وقد قرَأ بمصر حتى وفاته سنة ٣٣٠هـ[4].

وكان منهم أيضًا عامر بن أحمد بن حمدان المقرئ النحوي المصري، وكان من أصحابه أحمد بن هلال، وقد قرأ على محمد بن علي

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٩٠.
(٢) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص٢٠٨، ٢٠٩، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٩١.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٩١.
(٤) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٩٢.

الأدفوي، وعامَّة أهل مصر، وله مُؤلَّف في اختلاف السبعة، وتُوفِّي سنة ٣٣٣هـ[1].

وكان منهم أيضًا أحمد بن أسامة بن أحمد بن عبدالرحمن بن عبدالله بن السمح أبو جعفر بن أبي سلمة التميمي المصري المقرئ، فقد قرأ لورش على إسماعيل بن عبدالله النحاس، وقرأ عليه محمد بن النعمان، وعبدالرحمن بن يونس، وقد تُوفِّي سنة ٣٤٢هـ، وقد جاوَز المائة، وقيل: مات في رجب سنة ٣٥٦هـ[2].

ومنهم أيضًا "حمدان بن عون" المصري، أحد الحذاق في القراءة، وقد قرأ على أحمد بن هلال ثلاثمائة ختمة، ثم على إسماعيل بن عبدالله النحاس ختمتين، وقرأ عليه عمر بن محمد بن عراك، ومات سنة ٣٤٥هـ[3].

وكان منهم أيضًا "محمد بن عبدالعزيز بن منير" نزيل مصر، وقد قرأ على أحمد بن هلال، وكان بصيرًا بمذهب مالك، ومات في شوال سنة ٣٣٩هـ[4].

وكان منهم "محمد بن عبدالله المعافري"، قرأ على أبي بكر بن حميد بن القباب، وقرأ عليه خلف بن إبراهيم بن خاقان، وقد توفي بمصر سنة بضع وخمسين وثلاثمائة[5].

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص٢٠٨.
(٢) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.
(٣) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.
(٤) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.
(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٩.

وكذلك كان منهم "أبو بكر بن عبدالله بن مالك بن عبدالله بني سيف التجيبي المقرئ المصري، شيخ الإقليم في القراءات في زمانه، وقد قرأ على أبي يعقوب الأزرق، وعمر دهرًا طويلاً، وقد حدَّث عن محمد بن رمح صاحب الليث بن سعد، وحدَّث عنه ابن يونس، وقد مات في جمادى الآخِرة سنة ٣٥٧هـ"[١].

رابعًا: الفقه:

لا شكَّ أنَّ الفقه من أبرز العلوم الدينيَّة الإسلاميَّة التي اهتمَّ بها المسلمون، وقد اشتَغَل به كثيرٌ منهم[٢]، فعندما صار الإسلام دولةً احتاج أمراؤه ما يقضون به بين رَعاياهم في أحوالهم الشخصيَّة ومعاملاتهم الدينيَّة، فكان اعتمادهم على القرآن الكريم والحديث الشريف، فاستنبَطُوا منه الأحكام التي أصبحَتْ بعد ذلك علمًا يُسمَّى "الفقه بفروعه المشهورة؛ كعلم النظر والمناظرة والجدل والفرائض والشروط والقضاء والتشريع والفتاوى ونحوها[٣].

يقول ابن خلدون: "... الفقه معرفة أحكام الله - تعالى - في أفعال المكلَّفين بالوجوب بالندب والكراهة والإباحة، وهي مُستَقاة من الكتاب والسنَّة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلَّة، فإذا استُخرِجت الأحكام من تلك الأدلَّة قِيل لها: فقه..."[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٢٠٨.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح العربي إلى نهاية الدولة الإخشيدية، ص١٩٣.
(٣) جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج٢، ص١٣.
(٤) ابن خلدون، المقدمة، الفصل السابع، ص٥٦٣.

وقد اعتمد المسلمون على القُرآن الكريم وعلى السنَّة النبويَّة؛ فقد كان التشريع على عهد الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم - يقومُ على الوحي، وكان الوحي وحدَه هو مصدَر التشريع وكانت الآيات التشريعيَّة تنزل على الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم - جوابًا لحوادث في المجتمع الإسلامي، فقد كان المتخاصِمُون يتحاكَمون إلى رسول الله - صلَّى الله عليه وسلَّم - فتنزل الآية أو الآيات ناطقةً بالحكم[1]، ومن هذه الآيات التي وردَتْ في القرآن الكريم عَقِبَ أسئلة صدَرتْ من المؤمنين ما جاء في سورة البقرة: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ❖ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ} [البقرة: ٢١٩ - ٢٢٠]، وهذا يعني أنَّ القُرآن الكريم قد جاء بالأحكام الكليَّة التشريعيَّة التي كان لها أكبر الأثر في تنظيم المجتمع الإسلامي[2].

وكانت السنَّة إلى جانب القُرآن الكريم شارحةً له، ومبيِّنة لإجماله، فكلُّ ما قاله الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم - أو فعلَه أو حدَّث به يعدُّ تشريعًا، وكانت منزلة السنَّة النبويَّة من منزلة القُرآن الكريم[3].

---

(١) د. صفي علي محمد، مصدر سابق، ص١٩٣، ١٩٤.
(٢) د. صفي علي محمد، مصدر سابق، ص١٩٥.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٩٥.

وكان هناك أيضًا إلى جانب القُرآن والسنَّة ما سُمِّي بالقياس أو الاجتهاد، وهو ما عُرِفَ بعد ذلك بـ"الرأي"[1]، وكذلك كان هناك مصدرٌ آخَر من مصادر الفقه الإسلامي وهو "الإجماع"، والإجماع هو: "الاتِّفاق على الأمر الدِّيني عن اجتهادٍ"[2]، وبذلك أصبح الإجماع المصدر الرابع من مصادر الفقه الإسلامي (القرآن، السنَّة، القياس، الرأي، الإجماع) وهذه هي أصول الفقه[3].

وقد قامَتْ نهضةٌ تشريعيَّة قويَّة خلال القرن الثاني والثالث؛ حيث انتَقَل الفقه الإسلامي إلى مرحلةٍ جديدة، وقد اقترنَتْ هذه المرحلة بظُهور الأئمَّة الأربعة أصحاب المذاهب الفقهيَّة المشهورة (المذهب الحنفي - المذهب المالكي - المذهب الشافعي - المذهب الحنبلي)[4]، وفي هذه الفترة بدَأتْ العُلوم الفقهيَّة بصفةٍ خاصَّة والإسلاميَّة بصفةٍ عامَّة تنمو وتستقلُّ[5].

وقد تطوَّر الفقه الإسلامي في مصر خِلال القرن الرابع الهجري؛ ففي مُنتَصف هذا القرن تَعادَل المذهب الشافعي والمالكي[6]، وكان

---

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٢) ابن خلدون المقدمة، الفصل السابع، ص٤٤٧.

(٣) ورد في ذلك عن عبدالله بن مسعود، قال: "مَن عرض له فيكم قضاء فليقض بما في كتاب الله، فإنْ لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضي فيه نبيه - صلَّى الله عليه وسلَّم - فإنْ جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقضِ فيه نبيه فليقض بما قضى به الصالحون، فإنْ جاء أمرٌ ليس في كتاب الله، ولم يقضِ فيه نبيه ولم يقض به الصالحون، فليجتهد رأيه، فإن لم يحسن فليقُمْ ولا يستحي"، انظر: ابن قيم الجوزيَة، أعلام الموقعين، ج١، ص١٧٢، مطبعة السعادة بمصر، ط٢، (١٩٩٥م).

(٤) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٢٦٩.

(٥) جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج٣، ص٧٩.

(٦) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٦، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٢٢١.

هناك مذهب أقلُّ شأنًا تُؤيِّده الخلافة وهو المذهب الحنفي، وأمَّا المذهب الحنبلي فلم يكن له ذِكْرٌ في مصر في هذه الأوقات، وكلك المذاهب غير السنيَّة؛ كالمذهب الشيعي لم يكن له وجودٌ إلا في ظُروفٍ سياسيَّة معيَّنة[1].

وفي سنة ٣٢٦هـ كان للشافعيِّين وأتْباعهم في مسجد عمرو خمس عشرة حلقة، وللمالكيِّين مثلها، ولأصحاب أبي حنيفة ثلاث حلقات فقط[2]، وقد كانت المنافسة تشتَعِل، والنِّزاع يقوى ويشتدُّ في بعض الأوقات بين أصحاب المذاهب المختلفة بمصر، ففي هذه السنة عاد أصحاب مالك والشافعي إلى القتال في المسجد الجامع العتيق... فلمَّا زادَ قتالُهم أرسل الإخْشيد، ونزع حصرهم ومساندهم وأغلق الجامع، وكان يفتح في أوقات الصلوات، ثم سُئِلَ الإخْشيد فيهم فردَّهم[3]، ويبدو أنَّ الأمراء الإخْشيديين وأتباعهم كانوا على مُعارضةٍ مع الشافعيَّة[4].

وكان في مقدمة فُقَهاء الشافعيَّة في مصر الإخْشيديَّة أبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر المعروف بابن الحداد[5]، وكان "فقيهًا محققًا غوَّاصًا على المعاني، تولى القضاء بمصر والتدريس،

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الدولة الإخشيدية، ص٢٨٧.
(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٧٣، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٦، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح إلى نهاية الدولة الإخشيدية، ص٢٢١.
(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٧٣، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٦.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٦.
(٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٢٧، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٦.

وكانت الملوك والرَّعايا تُكرِمه وتعظمه، وتقصده في الفتاوى والحوادث، وكان يُقال في زمنه: عجائب الدنيا ثلاثٌ: غضب الجلاد، ونظافة السماد، والرد على ابن الحداد"[1]، وقد وُلِدَ ابن الحداد سنة ٢٦٤هـ، وتُوفِّي سنة ٣٤٤ أو سنة ٣٤٥، وكان مُتصرِّفًا في علومٍ كثيرة من علوم القُرآن الكريم، والفقه، والحديث، والشعر، وأيَّام العرب، والنحو واللغة وغير ذلك من العلوم الأخرى، ولم يكن في زمانه مثله، وكان محبَّبًا عند كلِّ الناس، الخاص منهم والعام، وحضَر جنازته الأمير أبو القاسم أنوجور بن الإخْشيد وكافور وجماعة من أهل البلد[2].

وقد أخَذ ابن الحداد[3] الفقهَ عن أبي إسحاق المروزي، وحدَّث عن أبي عبدالرحمن النسائي وغيره، وله كتابٌ يُسمَّى "الفروع" في المذهب، وهو كتابٌ صغيرُ الحجم كثيرُ الفائدة[4]، وقد أنشَدَ بعض الشعراء أبياتًا في أبي بكر بن الحدَّاد، يُشيرون فيه إلى قيامه بأعمال القضاء دون تقليدٍ رسمي، ومن تلك الأبيات:

قُولُوا لِحَدَّادِنَا الْفَقِيهِ = الْعَالِمِ النَّابِهِ الْوَجِيهِ

وَالْمِسْقَعِ الْمُسْتَطِيلِ لَوْلاَ = مَا فِيهِ مِنْ نَخْوَةٍ وَتِيهِ

حَكَمْتَ حُكْمًا بِغَيْرِ عَقْدٍ = وَغَيْرِ عَهْدٍ نَظَرْتَ فِيهِ

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٢٧.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٢٧، انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج١١، ص٢٣٠.

(٣) الحدَّاد بفتح الحاء المهملة وتشديد الدال ثم دال بعد ألف، وكان أحد أجداده يعمل الحديد ويبيعه، فنسب إليه، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٢٧.

(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٢٧.

أَحْلَلْتَ فَرْجًا لِمُبْتَغِيهِ = وَوِزْرُهُ وِزْرُ مَنْ يَلِيهِ[1]

وقد ولّى الإخْشيد الحسين بن أبي زرعة القضاءَ على أنْ ينظُر محمد بن أحمد بن الحداد في القضاء حتى يصل الكتاب من بغداد بولاية ابن أبي زرعة[2]، ولا بُدَّ أنْ يكون السبب في اختيار ابن الحداد للنيابة هو أنَّه كان معروفًا بالعلم الواسع حتى سُمِّي "فقيه الديار المصريَّة"[3].

وظلَّ أبو بكر بن الحداد ينظُر في مشاكل الناس وقَضاياهم في داره وفي الجامع حتى ورَد تقليد ابن أبي زرعة على القضاء من قبل ابن أبي الشوارب قاضي قضاة بغداد في سنة ٣٢٥هـ[4].

ومن فُقَهاء الشافعيَّة الذين أدركوا العصر الإخْشيدي أبو عبدالله الحسين بن أبي زرعة الدمشقي المتوفَّى سنة ٣٢٧هـ، وقد تولَّى القضاء في بداية حُكم الإخْشيد[5].

ومنهم أبو بكر محمد بن بشر بن عبدالله الزبيري المتوفَّى سنة ٣٣٢[6]، وأبو رجاء محمد بن أحمد بن الربيع الأسواني المتوفَّى سنة ٣٣٥، والمشهور أنَّه كان أديبًا شاعرًا، وأنَّه نظَم قصيدة طويلة بلغَتْ ثلاثين

---

(١) الكندي (أبي عمر محمد بن يوسف الكندي)، أخبار قضاة مصر، ت. د. حسين نصار، ص١٦٩، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(٢) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٠٧.

(٤) الكندي، مصدر سابق، ص١٧٠، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصدر سابق، نفس الصفحة.

(٥) الكندي، مصدر سابق، نفس الصفحة.

(٦) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٦٨.

ومائة ألف بيت، نظَم فيها قصص الأنبياء وغير ذلك من كتب الطب والفلسفة[1].

ومن فُقَهاء الشافعيَّة في مصر الإخْشيديَّة عبدالرحمن بن سلهويه الرازي، قدم إلى مصر، وتفقَّه بها، وأفتى ودرس في جامعها العتيق وتُوفِّي بها سنة ٣٣٩[2]، ومحمد بن إبراهيم بن الحسين المعروف بابن سكرة، وهو بغدادي الأصل، سكَن مصر وحدَّث بها، وتُوفِّي سنة ٣٤٢[3]، ومنهم عبدالله بن محمد الخصيبي[4]، له كتاب في الفقه يسمى "المجالة"[5]، ولي القضاء في دمشق[6]، ثم قضاء مصر سنة ٣٤٠[7]، فأقام بها إلى أنْ تُوفِّى بها سنة ٣٤٨هـ[8]، وولي بعده ابنه محمد، فأقام شهرًا واحدًا، ثم مرض وتُوفِّي في سادس ربيع الأول من السنة نفسها[9]، ومحمد بن موسى بن عبدالعزيز الكندي، وكان يُلقَّب بسيبويه، وكان شاعرًا فصيحًا، يتَظاهَر بالاعتزال، أخَذ عن ابن الحداد، وُلِدَ سنة

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٦٨، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٧.
(٢) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٦٨.
(٣) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٧.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٧.
(٥) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٦٨.
(٦) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٧) المصدر نفسه، نفس الصفحة، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٧.
(٨) الكندي، أخبار قضاة مصر، ص١٧٣، والسيوطي.
(٩) المصدر نفسه، ص١٧٣ ـ ١٧٤، والسيوطي، مصدر سابق، نفس الصفحة.

٢٨٤، وتُوفِّي سنة ٣٥٨هـ[١]، ومحمد بن عبدالعزيز بن حسون الإسكندراني الفقيه الشافعي، حدَّث بدمشق، وتُوفِّي سنة ٣٥٩هـ[٢].

أمَّا فُقَهاء المالكيَّة، فهناك عددٌ منهم أدرك العصر الإخْشيدي منهم هارون بن محمد بن هارون الأسواني المتوفَّى سنة ٣٢٧هـ[٣]، وعلي بن عبدالله بن أبي مطر الإسكندراني المتوفَّى سنة ٣٣٠هـ[٤]، ومنهم أيضًا محمد بن يحيى بن مهدي الأسواني، وقد وَلِي قضاء مصر بأمرٍ من محمد بن طغج الإخْشيدي[٥]، فنظَر وحكَم، وركب لطلب هلال شهر رمضان، فأقام ينظُر خمسة أيام[٦]، وتُوفِّي سنة ٣٤٠[٧]، وبكر بن محمد بن العلاء القشيري، وأصله من البصرة ثم رحَل إلى مصر ومات بها سنة ٣٤٤[٨]، ومنهم أحمد بن محمد بن جعفر الأسواني المتوفَّى سنة ٣٦٤ أو سنة ٣٧٤[٩]، ومحمد بن يوسف بن بلال الأسواني المتوفَّى سنة ٣٧٦[١٠]، وأبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان المتوفَّى سنة ٣٥٥[١١].

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٦٨، ١٦٩، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٧.
(٢) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٦٩.
(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٧.
(٤) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٥) الكندي، أخبار قضاة مصر، ص١٧١، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصدر سابق، ص٣٠٨.
(٦) الكندي، أخبار قضاة مصر، ص١٧١.
(٧) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٨.
(٨) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(٩) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(١٠) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
(١١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

وكـان أمـر القضـاء في مصـر مـن اختِصـاص الخليفـة أو قاضـي القُضاة في بغداد، ومع ذلك فكـان لا بُـدَّ مـن مُوافَقـة الأمـير الإخْشـيدي على القاضي المعيَّن، وكـان الحـاكم الإخْشيدي في بعض الحـالات يُعيِّن على القضاء مَن يشاء دون الرُّجوع إلى مُوافقة الخليفة[1].

وكان هناك تنافُسٌ وتهافُت كبيرٌ على منصب القضـاء، وكانـت تبـذل الرَّشاوي من أجل ذلك، فعندما مـات محمـد بـن عبـدالله الخصـيبي سـعى ابن وليد لدى كافور لتولِّي منصب القضاء، وبذل لكـافور مـالاً في هـذا السـبيل، ولكـنَّ أعـوان كـافور وخاصَّته نصَحُوه بـرفض طلبـه، فعـيَّن كافور على القضاء أبا طاهر الذهلي[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص٢١٤.

(٢) الكندي، أخبار قضاة مصر، ص١٧٣ - ١٧٤، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢١٤ - ٢١٥.

العلوم العربيَّة اللسانية

أولا: الشعر.

ثانيًا: النثر.

ثالثا: النحو واللغة.

أولا: الشعر:

كان حظٌّ الدراسات الشعريَّة وحركتها في مصر في عصر الدولة الإخْشيديَّة هزيلاً؛ فلم تنبغ الشاعريَّة في المصريين الصميمين ممَّن تعلَّموا اللغة العربيَّة، ولا في العرب الذين وفدوا إلى مصر[(١)]، وهذه ظاهرة تستحقُّ النظر؛ لأنَّ مصر أخرجت في هذا العصر من الفُقَهاء والنحويين والمؤرخين مَن يضاهون نُظَراءهم في العراق، كما أنَّ فنون العمارة والفنون الزخرفيَّة في هذا العصر كانت تُشبه الفنون العباسيَّة أو العراق، ولكنَّا إذا نظَرْنا إلى الشعراء المصريين فيه لم نجد منهم مَن يُضاهِي شعراء العراق، أمثال: أبي تمام والبحتري وابن الرومي[(٢)].

ومهما يكن فقد ظهَر في مصر في عصر الدولة الإخْشيديَّة طائفةٌ من الشعراء، منهم: أحمد بن طباطبا[(٣)].

---

(١) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٧١، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الدولة الإخشيدية، ص٣٢٢، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٧، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٣، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠١، ٤٠٢، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري من القرن الثالث الهجري إلى نهاية العصر الفاطمي، ص٣٠، مكتبة الآداب بالقاهرة، ط (١٤٢١هـ - ٢٠٠٥م)، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر في ظل الدولتين: الطولونية والإخشيدية، ص٥٥.

(٢) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٧١، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٢، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٣.

(٣) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج٥، ص٩٧، انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٨، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٣، =

ومن شُعَراء مصر في الدولة الإخْشيديَّة أحمد بن محمد بن إسماعيل بن القاسم بن إبراهيم طباطبا، نقيب الطالبيِّين، المتوفَّى سنة ٣٤٥هـ، وكان له شعرٌ في وصف الخمر على الرغم من مركزه الديني، وكان أكثر شعره في الغزل والوصف، ومن هذا الشِّعر قوله:

خَلِيلَيَّ إِنِّي لِلثُّرَيَّا لَحَاسِدُ = وَإِنِّي عَلَى صَرْفِ الزَّمَانِ لَوَاجِدُ

أَيَبْقَي جَمِيعًا شَمْلُهَا وَهْيَ سَبْعَةٌ = وَأَفْقِدُ مَنْ أَحْبَبْتُهُ وَهْوَ وَاحِدُ

كَذَلِكَ مَنْ لَمْ تَخْتَرِمْهُ مَنِيَّةٌ = تَرَى عَجَبًا فِيمَا يَرَى وَيُشَاهِدُ[١]

ومن الشِّعر المنسوب إليه في طول الليل - وهو معنى غريب - قوله:

كَأَنَّ نُجُومَ اللَّيْلِ سَارَتْ نَهَارَهَا = فَوَفَّتْ عِشَاءً وَهْيَ أَنْضَاءُ أَسْفَارِ

وَقَدْ خَيَّمَتْ كَيْ يَسْتَرِيحَ رِكَابُهَا = فَلاَ فَلَكٌ جَارٍ وَلاَ كَوْكَبٌ سَارِي[٢]

القاسم بن أحمد بن خباخبا:

وهو من الشُّعَراء الذين عاشوا في مِصر في عَصر الدولة الإخْشيديَّة، وهو ابن الشاعر السابق، وكان له أبيات في وصف الخمر[٣]، وقد روى الثعالبي طائفةً من شعره[٤].

=حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٣، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٠.

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٣، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٤، د. محمود الحريري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٧.

(٢) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٤.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٣، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٤.

(٤) الثعالبي، يتمية الدهر في محاسن أهل العصر، ج١، ص٣٧٠، ٣٧١، ت: د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٣، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٤.

سعيد قاضي البقر[1]:

وهو من أشهر شُعَراء في عصر الدولة الإخْشيديَّة، واسمه أبو القاسم سعيد، وكان معروفًا بقاضي البقر، وكان من شعراء أبي الجيش ابن طولون، وكان مُقرَّبًا إلى الإخْشيد، وكان يبيت عنده، يُحادِثه، ويُسامِره، فقد كان حلو الفكاهة ومليح الحديث، وكان يَصِفُ أخلاق الإخْشيد وإمساكه، ومن شعره قوله:

حَيَّ عَلَى الكَأْسِ فِي الصَّبَاحِ = مُطَّرِحًا نُصْحَ كُلِّ لاَحِ

وَانْتَهِبِ العَيْشَ مَا تَأَتَّى = فَأَنْتَ مِنْهُ عَلَى جَنَاحِ

وَأَجْرِيَنَّ مِنْ عُقُولِ قَوْمٍ = عَمُوا عَنِ الشَّرَابِ وَالْمِلاَحِ

يَا رَبِّ دَعْنِي بِلاَ صَلاَحِ = يَا رَبِّ ذَرْنِي بِلاَ فَلاَحِ[2]

أبو الفتح كَشاجِم[3]:

هو من الشُّعَراء الذين وفَدُوا إلى مصرَ في عصر الدولة الإخْشيديَّة، فقد كان كثيرَ التردُّد عليها والإقامة بها، وكانت للطبيعة المصريَّة أثرٌ كبير في شِعره، فكان كلَّما بعُد عن مصرَ حنَّ إليها وإلى

---

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٤، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٥، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٧، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠٢، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٢.

(٢) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٢، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠٢.

(٣) ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٩، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٧٠، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١.

ما بها من رِياضٍ، وإلى حياة اللهو والمجون، ومن شِعره في هذا الصدد قوله:

قَدْ كَانَ شَوْقِي إِلَى مِصْرٍ يُؤَرِّقُنِي = فَاليَوْمَ عُدْتُ وَعَادَتْ مِصْرُ لِي دَارَا

أَغْدُو إِلَى الْجِيزَةِ الفَيْحَاءِ مُصْطَبِحًا = طَوْرًا وَأُزْجِي إِلَى شِيْرَازَ أَطْوَارَا[1]

أبو الطيب المتنبي، وزيارته لمصر:

وقد زار مصر في هذا العصر بعضُ الشعراء المشهورين، وكان أشهرهم الشاعر الكبير أبو الطيب المتنبي أحمد بن الحسين، وأقام بها أربع سنوات عند كافور الإخْشيدي، يمدحه، ويطمَع في الحصول على عملٍ من الأعمال المهمَّة، ولكنَّه لم يَنَلْ بغيته، فانقَلَبَ على كافور يهجوه بأقذع الهجاء بعد أنْ كان يمدحه بأحسن المدائح[2].

ويبدو أنَّ المتنبي كانت له علاقات بالإخْشيديين قبل زيارته الأولى لمصر في عهد كافور[3]، فقد أورد ابن سعيدٍ خبرًا بأنَّ محمد بن طغج الإخْشيدي كان بالشام، وبلغه أنَّ بها أحمد بن الحسين المتنبي الشاعر، فقال: جِيئوني به، فأحضَروه إليه، فأكرَمَه، وقال له: أنشدني قصيدتك الدالية في ابن الفصيصي، فأنشده حتى بلغ إلى قوله:

فَلَمَّا جِئْتُهُ أَعْلَى مَحَلِّي = وَأَجْلَسَنِي عَلَى السَّبْعِ الشِّدَادِ

---

(١) ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٩، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٥.

(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٢٠، انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٨١، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٥، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٦، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص١٣٣، ١٣٤، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٠، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠٤.

(٣) د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص١٣٤.

تَبَسَّمَ قَبْلَ تَسْلِيمِي عَلَيْهِ = وَأَلْقَى مَالَهُ قَبْلَ الْوِسَادِ[١]

فقال الإخْشيد للغلمان: باللثم الخيش! وقام ولم يجلس حتى يفرغ[٢].

وكذلك ذكَر الأستاذ محمود شاكر أنَّ المتنبي قد جاء إلى الإخْشيد وخاطَبَه في أواخر سنة ٣٢٢هـ، وأوائل سنة ٣٢٣هـ، عندما غزا الدمستق "قرقاش" القائد الرومي بلاد المسلمين في شمال الشام، وواجَهَه الإخْشيد، وردَّه عنها، فخاطَبَه المتنبي بالأبيات الآتية:

وَقِيلَ عَدَوْتَ عَلَى الْعَالَميـ = ـنَ بَيْنَ وِلاَدِي وَبَيْنَ القُعُودِ

فَمَا لَكَ تَقْبَلُ زُورَ الْكَلاَمِ = وَقَدْرُ الشَّهَادَةِ قَدْرُ الشُّهُودِ

فَلاَ تَسْمَعَنَّ مِنَ الْكَاشِحِينَ = وَلاَ تَعْبَأَنَّ بِمَحْكِ اليَهُودِ

وَكُنْ فَارِقًا بَيْنَ دَعْوَى أَرَدْتُ = وَدَعْوَى فَعَلْتُ بِشَأْوٍ بَعِيدِ[٣]

وخبر زيارة المتنبي الأولى لمصرَ لم تردْ في المصادر المصريَّة التي تناولت الدولة الإخْشيديَّة بالتأريخ والذِّكر؛ مثل الولاة والقضاة؛ للكندي، وأخبار سيبويه المصري؛ لابن زولاق، ممَّا يَحمِل كثيرًا من الباحثين على الشكِّ في حُدوث مثل هذه الزيارة، إلا أنَّ بعضَهم أشار إليها[٤]، ونرى أنَّ ذلك يحتاج إلى بحثٍ خاصٍّ لمناقشة هذه المسألة، والمهمُّ

---

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٦، انظر: المتنبي، الديوان، ص٧٦ وما بعدها، ت: د. عبدالوهاب عزام، سلسلة الذخائر رقم ١٥، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، (١٩٩٥م)، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص١٣٤.

(٢) يدلُّ ذلك على بخل الإخشيد، فعندما ذكر المتنبي المال، تشاغل عنه بأمور أخرى، وسأل غلمانه، انظر: ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٦.

(٣) محمود شاكر، المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص٢٢٧، مطبعة المدني بالقاهرة، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

(٤) د. طه حسين، مع المتنبي، ص١٥٠، دار المعارف بالقاهرة، ط١٣، (د. ت).

هنا أنَّ المتنبي قد زار مصر في عصر كافور الإخْشيدي، ويَروِي ابن إياس أنَّه قد "وقعت زلزلةٌ عظيمة بمصر، فخاف الناس من ذلك، وهربوا إلى الصحاري، وظنُّوا أنها القيامة، فدخَل محمد بن عاصم الشاعر على كافور، وأنشَدَه قصيدةً عظيمة"[١]، من أبياتها هذا البيت:

مَا زُلْزِلَتْ مِصْرُ مِنْ سُوءٍ يُرَادُ بِهَا = لَكِنَّهَا رَقَصَتْ مِنْ عَدْلِهِ طَرَبَا

فتفاءل كافور بذلك، وأجاز محمد بن عاصم بألف دينار[٢]، فلمَّا بلغ أبو الطيب المتنبي أفعال كافور وجوائزه جاء إلى مصر، وامتدح كافور بقصائد كثيرة[٣].

ومن شعراء العصر الإخْشيدي أيضًا محمد بن الحسن بن زكريا، ومهلهل بن يموت، وقد رُوِيَ لهما شعرٌ في رثاء الإخْشيد ومدْح ابنه أنوجور[٤]، ومنهم عبيدالله بن محمد بن أبي الجوع، وصالح بن مؤنس[٥]، وصالح بن رشيدين[٦]،

---

(١) ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٨١.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٥، انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٨١، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٤٩، أ. أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، ص٥٣٠، د. سهام مصطفى أبو زيد، كافور الإخشيدي وسياسته الداخلية والخارجية، ص١٦٣، دار الكتاب الجامعي، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص٢٠٠، انظر: ابن إياس، جواهر السلوك في أمر الخلفاء والملوك، ص٦٩، تحقيق: د. محمد زينهم، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٥، ٣٦٦.

(٥) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٦، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٠.

(٦) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٥، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٠.

وأبو هريرة أحمد بن عصام[1].

وممَّا يؤسف له أن شعرًا كثيرًا من العصر الإخْشيدي فُقِدَ، ولم تُسجِّله المراجع التي وصَلَتْ إلينا[2]، ولكنَّ ما وصل إلينا منه يدلُّ على إقبالٍ شديد على اللهو والمجون، وقد ساعَد على هذا ازديادُ ثروة البلاد، وكذلك إسراف الأمراء وأخْذهم بحياة النعيم[3].

وقد تنوَّعت الموضوعات الشعريَّة التي فتحت أبوابها أمام شعراء مصر في عصر الدولة الإخْشيديَّة على النحو التالي:

١- وصف الطبيعة[4]:

كان للبيئة المصريَّة تأثيرٌ كبيرٌ في تنوُّع أنماط الشِّعر واتِّجاهاته، حيث نما وازدهر في أحضانها شِعر الوصف، وبصفة خاصَّة الشِّعر الذي يهتمُّ بوصف الطبيعة[5]، حيث يأتي وصفُ الطبيعة على رأس الموضوعات الشِّعرية المصريَّة في العصر الإخْشيدي، ويرجع ذلك إلى

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٥.

(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤، انظر: د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١.

(٣) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤، انظر: د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٢٤، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١.

(٥) من الباحثين مَن يقسم الطبيعة إلى طبيعة حيَّة وطبيعة صامتة، فالطبيعة الحيَّة: هي ما اشتَملتْ على أصناف الحيوان ما عدا الإنسان، والطبيعة الصامتة تشمل الحدائق والسُّهول والبحار والغابات... إلخ، انظر: د. عوض الغباري، شعر الطبيعة في الأدب المصري (القرن الرابع الهجري): ص٣، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٨٩م)، د. جودة أمين، في الطبيعة والشعر، ص٩، مكتبة أم القرى، الكويت، (١٩٨٤م).

استِقرار وهُدوء بيئة مِصر، حيث كان لذلك أكبرُ الأثر في التأثير على شُعَراء ذلك العصر[(١)].

ومن الشُّعَراء المشهورين الذين أبدَعُوا في وصف الطبيعة في هذا العصر: ابن وكيع التنيسي[(٢)]، شاعر الزهر والخمر[(٣)]، الذي فُتِنَ بالطبيعة المصريَّة ومظاهرها.

ويعدُّ شِعر ابن وكيع التنيسي نتاجًا طبيعيًّا لبيئة تنيس؛ فقد اشتهرت بالزرع والشجر والكروم والعمارة[(٤)]، ومن ذلك قولُ ابن وكيع التنيسي في وصف الرياض زمن الربيع[(٥)]:

هَذِي الرِّيَاضُ كَأَنَّهُنَّ عَرَائِسٌ = يَخْتَلْنَ بَيْنَ تَمَايُلٍ وَتَبَخْتُرِ

فِي جَوْهَرٍ فَاقَ الْجَوَاهِرَ قِيمَةً = لَوْ أَنَّهُ يَبْقَى بَقَاءَ الْجَوهَرِ

سِرٌّ أَسَرَّ بِهِ السَّحَائِبُ فِي الثَّرَى = فَأَذَاعَهُ فَأَذَاعَ أَحْسَنَ مَنْظَرِ[(٦)]

وابن وكيع - على وَلَهِ بالربيع وآثاره - لم ينسَ بقيَّةَ فصول السنة، فقد أقرَّ لذلك قصيدة مزدوجة طويلة[(٧)]، ويقول في بدايتها:

يَا سَائِلِي عَنْ أَطْيَبِ الدُّهُورِ = وَقَعْتَ فِي ذَاكَ عَلَى الْخَبِيرِ

---

(١) د. فتحي عبدالمحسن، الشعر في مصر، ص٢٤، انظر: د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١.

(٢) د. فتحي عبدالمحسن، الشعر في مصر، ص٢٤، انظر: د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١.

(٣) هكذا لقب د. حسين نصار "ابن وكيع التنيسي"، انظر: د. حسين نصار، ابن وكيع التنيسي، شاعر الزهر والخمر، ص٣، ٤، نشر مكتبة مصر، (د. ت)، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٣٨.

(٤) د. حسين نصار، ابن وكيع شاعر الزهر والخمر، ص٤.

(٥) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١، ٣٢.

(٦) ابن وكيع التنيسي، الديوان، ص٥٧، ت: أ. هلال ناجي، ط دار الجيل، بيروت، (١٤١١هـ - ١٩٩١م).

(٧) د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٤١.

سَأَلْتَنِي أَيُّ الزَّمَانِ أَحْلَى = وَأَيُّهُ بِالْقَصْفِ عِنْدِي أَوْلَى

عِنْدِيَ فِي وَصْفِ الفُصُولِ الأَرْبَعَهْ = مَقَالَةٌ تُغْنِي اللَّبِيبَ مُقْنِعَهْ[1]

والقصيدة تقَعُ في ثمانية ومائة بيت، وقد تناوَل فيها الشاعر على الترتيب الفصول: الصيف والخريف والشتاء والربيع، وهي مُفرِطة أيضًا في الفكاهة، وهي تقَع في إطار الواقعيَّة، وتنأى كثيرًا عن نطاق الشاعريَّة[2].

وكذلك فإنَّ من وُصَّاف الطبيعة المجيدين الشاعر كَشاجِم[3]، الذي كان دائمَ الزيارة لمصر، وكذلك الإقامة فيها، وله أبياتٌ يرسم فيها لوحةً جميلةً للطبيعة، ويذكر فيها لوحة جميلة للطبيعة، ويذكر فيها كثيرًا من أنواع الزهور والورد[4]، فيقول:

أَمَا تَرَى مِصْرَ كَيْفَ قَدْ جُمِعَتْ = بِهَا صُنُوفُ الرِّيَاضِ فِي مَجْلِسْ

السَّوْسَنُ الْغَضُّ وَالبَنَفْسَجُ وَالْـ = ـوَرْدُ وَصُفْرُ البَهَارِ وَالنَّرْجِسْ

كَأَنَّهَا الْجَنَّةُ الَّتِي جَمَعَتْ = مَا تَشْتَهِيْهِ الْعُيُونُ وَالأَنْفُسْ

كَأَنَّمَا الأَرْضُ أُلْبِسَتْ حُلَلاً = مِنْ فَاخِرِ العَبْقَرِيِّ وَالسُّنْدُسْ

---

(١) ابن وكيع، ديوانه، ص٣٢، انظر: د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٤١.

(٢) وهذا يتَّفق مع ما ذكرناه في البداية من أنَّ حظَّ الدراسات الأدبية، وخاصة الشعر في مصر في عصر الإخشيديين كان هزيلاً.

(٣) هو أبو الفتح محمود بن الحسين السندي بن شاهك، وهو من أهل الرملة بفلسطين، وكان عالمًا فاضلاً، وهو صاحب كتاب "أدب النديم"، وكان قد رحَل عن مصر إلى بغداد، ثم عاد إليها، وقد تُوفِّي سنة ٣٥٠هـ، انظر: كشاجم، ديوانه، ص٢، ط١، المطبعة الأنسية، بيروت (١٣١٣هـ)، انظر: ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٩، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٤٤.

(٤) د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٤٤.

وَقَدْ أَحَاطَتْ بِهَا شَقَائِقُهَا = كَأَنَّهَا مِنْ عَقَائِقٍ أَكْؤُسْ[(١)]

وكذلك كان أحمد بن محمد بن أبي القاسم بن طباطبا أحد الشُّعراء المبرَّزين في العصر الإخْشيدي، فقد أجادَ في وصف الليل ونجومه وكَواكبه[(٢)].

ويقول د. سيد نوفل: "إذا كانت البيئة المصريَّة قد ظفرت بابن وكيع، الذي توفَّر على الرياض يَصِفُها، ويستقي محاسنها... فإنَّ هذه البيئة نفسها قد ظفرت بشاعرٍ آخَر توفَّر على وصف السَّماء والنجوم توفُّرًا، وعُنِيَ بها عِنايةً، ذلك هو محمد بن أبي القاسم أحمد بن طباطبا"[(٣)].

٢ـ اللهو والمجون:

إنَّ كثيرًا من شِعر هذا العصر يدلُّ على الإقبال الشديد على اللهو والمجون، فقد ظفرت مصرُ في عصر الدولة الإخْشيديَّة بطائفةٍ من الشُّعراء الذين انغمس بعضهم في اللهو[(٤)]؛ ولذلك "فقد ظهَر اللهو والمجون في الشِّعر المصري في هذا العصر، ولم يبالِ الشارع المصري بالشعور

---

(١) كشاجم، ديوانه، ص١٠٣، انظر: د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٤٤.
(٢) د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٥٥.
(٣) د. سيد نوفل، شعر الطبيعة في الأدب العربي، ص٢٩٦، دار المعارف، ط٢، (د.ت).
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤، انظر: د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١.

الدِّيني الذي كان يَسُود في البلاد ، وصدَر هذا الشِّعر عن شُعراء على اتِّصال وثيق بالأمراء"[1].

ومن الشُّعراء الذين أكثَرُوا من هذا النوع من الشِّعر، الشاعر سعيد المعروف بقاضي البقر، وكان من شُعَراء الإخْشيد[2]، **وقد أنشد يقول:**

حَيَّ عَلَى الكَأْسِ فِي الصَّبَاحِ = مُطَّرِحًا نُصْحَ كُلِّ لاَحِ

وَانْتَهِبِ العَيْشَ مَا تَأَتَّى = فَأَنْتَ مِنْهُ عَلَى جَنَاحِ

وَأَجْرِيَنَّ مِنْ عُقُولِ قَوْمٍ = عَمُوا عَنِ الشَّرَابِ وَالْمِلاَحِ

يَا رَبِّ دَعْنِي بِلاَ صَلاَحِ = يَا رَبِّ ذَرْنِي بِلاَ فَلاَحِ[3]

ومن الأبيات السابقة نجد كيف تهكَّم هذا الشاعر بالدِّين، فهو يدعو الله أنْ يديم عليه هذا الوضع؛ وهذا يدلُّ على أنَّ حياة اللهو كان لها أثَرٌ كبير في شُعَراء ذلك العصر[4].

وكذلك كان من شُعَراء الإخْشيد المصريين الشاعر أبو هريرة أحمد بن أبي عاصم، وكان من أصحاب النوادي والمجون، والمداومة على شُرْبِ الخمر، ومن شِعره في وصف مجالس الشرب، قوله:

مجلس لا يرى الإله غير = مصلين بلا وضوء وطهر

سجود لكؤوس من دون تسبيح = سوى نغمة لعود وزمر[1]

---

(١) د. صفي على محمد، الحركة العلمية والأدبية، ص٤٠٢، انظر: د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣١.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٤، انظر: د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٧، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٤.

(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠٢.

(٤) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٢.

وكانت لأبي هريرة أيضًا مجالس شرب ولهو في دير القصير، وقد قال فيه:

كَمْ لِي بِدَيْرِ القَصِيرِ مِنْ قَصْفٍ = مَعْ كُلِّ ذِي صَبْوَةٍ وَذِي ظَرْفِ

لَهَوْتُ فِيهِ بِشَادِنٍ غَنِجٍ = تَقْصُرُ عَنْهُ بَدَائِعُ الوَصْفِ[2]

٣ـ الزهد:

وتحدَّث شُعَراء هذا العصر أيضًا في الزهد، وكان ذلك تيَّارًا مُضادًّا لحركة اللهو والمجون في ذلك العصر[3]، ومن الشُّعراء الذين اشتهروا بشِعر الزهد ابن طباطبا نقيب الطالبيين، ومن شِعره في هذا الصدد:

خَلِيلَيَّ إِنِّي لِلثُّــــرَيَّا لَحَاســـِدُ = وَإِنِّي عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ لَوَاجِدُ

أَيَبْقَى جَمِيعًا شَمْلُهَا وَهْيَ سَبْعَةٌ = وَأَفْقِدُ مَنْ أَحْبَبْتُهُ وَهْوَ وَاحِدُ

كَذَلِكَ مَنْ لَمْ تَخْتَرِمْهُ مَنِــيَّةٌ = يَرَى عَجَبًا فِيمَا يَرَى وَيُشَاهِدُ[4]

ومن الشُّعَراء الذين أنشَدُوا في هذا النوع من الشِّعر في ذلك العصر منصور الفقيه، وكان شِعرُه أقربَ إلى أسلوب الفُقَهاء؛ حيث مالت لُغته إلى التقريريَّة والأسلوب الموجز، ومن نماذج شِعره في الزهد قوله:

كُنْ بِمَا أُوتِيــتَهُ مُغْتَبِـطًا = تَسْتَدِمْ عُمْرَ القَنُوعِ الْمُكْتَفِي

إِنَّ فِي نَيْلِ الْمُنَى وَشْكَ الرَّدَى = وَقِيَاسَ القَصْدِ عِنْدَ السَّــرَفِ

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠٢.
(٢) المصدر السابق، ص٤٠٣.
(٣) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٢.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٣، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٤، د. محمود الحريري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٧.

كَسِـــــرَاجٍ دُهْنُهُ قَوَّتَــــهُ = فَإِذَا غَرَّقْـــتَهُ فِيـــهِ طَفِي[1]

٤ـ شِعر الإخوانيَّات:

وكذلك وُجِدَ هذا الشِّعر في مصر في عصر الدولة الإخْشيديَّة، "وهو في مُجمَله شِعرٌ اجتماعي، يعكس لنا مَدَى ما وصلت إليه مصر من مظاهر ثقافيَّة وحضاريَّة، ومن أدب الإخوانيَّات: الإهداء والاستهداء، الذي يعدُّ من الصور الحضاريَّة في الشِّعر المصري"[2]، وكان هذا الشِّعر موجودًا في عصر الطولونيين واستمرَّ كذلك حتى عصر الإخْشيديِّين[3].

ومن مظاهر وجود هذا النوع من الشِّعر في مصر الإخْشيديَّة أبو الحسن محمد بن الوزير الحافظ قد أعطى خاتمًا إلى الإخْشيد، وكتب معه:

وَذِي عُنُـــقٍ لَمْ يَطُلْ = عَلَيْـــهِ وَلَمْ يَقْصُرِ

وَمَتْنَــيْنِ قَدْ حُصِرَا = عَلَى قَدَرِ الخِنْصَرِ

وَقَدْ زَادَ فِي ضَمْرِهِ = عَلَى الفَرَسِ الْمُضْمَرِ[4]

٥ـ المدح:

كان اعتناء الحكام في العصر الإخْشيدي بالأدب ظاهرًا، فقد نقل صاحب "النجوم الزاهرة" عن الذهبي "أنَّ كافورًا كان يُدنِي

---

(١) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٢.
(٢) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٢، ٣٣.
(٣) المصدر السابق، ص٣٣.
(٤) المصدر السابق، ص٣٣.

الشُّعراء، ويجيزهم"[1]، ومن المعلوم أنَّ أبا الطيب المتنبي قد زار مصر سنة ٣٤٦هـ، وغادَرَها سنة ٣٥٠هـ، ومدح كافورًا ثم عاد فهجاه[2].

وممَّا قاله المتنبي في مدْح كافور قصيدته المشهورة:

كَفَى بِكَ دَاءً أَنْ تَرَى الْمَوْتَ شَافِيَا = وَحَسْبُ الْمَنَايَا أَنْ يَكُنَّ أَمَانِيَا[3]

ومن أبياتها:

قَوَاصِدُ كَافُورٍ تَوارِكُ غَيْرِهِ ... وَمَنْ قَصَدَ البَحْرَ اسْتَقَلَّ السَّوَاقِيَا

فَجَاءَتْ بِنَا إِنْسَانَ عَيْنِ زَمَانِهِ ... وَخَلَّتْ بَيَاضًا خَلْفَهَا وَمَآقِيَا

أَبَا كُلِّ طِيبٍ لا أَبَا الْمِسْكِ وَحْدَهُ ... وَكُلَّ سَحَابٍ لا أَخُصُّ الغَوَادِيَا

إِذَا كَسَبَ النَّاسُ الْمَعَالِيَ بِالنَّدَى ... فَإِنَّكَ تُعْطِي فِي نَدَاكَ الْمَعَالِيَا

وَغَيرُ كَثِيرٍ أَنْ يَزُورَكَ رَاجِلٌ ... فَيَرْجِعَ مَلْكًا لِلْعِرَاقَيْنِ وَالِيَا

مَدًى بَلَّغَ الأُسْتَاذَ أَقْصَاهُ رَبُّهُ ... وَنَفْسٌ لَهُ لَمْ تَرْضَ إِلاَّ التَّنَاهِيَا

فَأَصْبَحَ فَوْقَ العَالَمِينَ يَرَوْنَهُ ... وَإِنْ كَانَ يُدْنِيهِ التَّكَرُّمُ نَائِيَا[4]

وهذا أوَّل مَدْحٍ قاله فيه، وكان ذلك في جمادى الآخرة سنة ٣٤٦هـ[5]، وأنشده أيضًا في قصيدةٍ أخرى:

---

(١) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٦، أ. أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، ص٥٣٠.

(٢) د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٧، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٦، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٢١.

(٣) الثعالبي، تيمية الدهر، ج١، ص١٨٢، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٧، د. سهام مصطفى أبو زيد، كافور الإخشيدي، ص١٦٨.

(٤) المتنبي، ديوانه، ص٣٧٣، ٣٧٧، انظر: ابن سعيد، في حلى المغرب، ص٢٠٠، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٣، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٦، والثعالبي، يتيمة الدهر، ج١، ص٢٣٦، ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٨١، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٨.

(٥) المتنبي، ديوانه، ص٣٩٨، ٣٩٩، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٤.

وَأَخْـلاَقُ كَـافُورٍ إِذَا شِـئْتُ مَدْحَـهُ   وَإِنْ لَـمْ أَشَـأْ تُمْلِـي عَلَـيَّ وَأَكْتُـبُ

إِذَا تَـــرَكَ الإِنْسَـــانُ أَهْـــلاً وَرَاءَهُ   وَيَمَّـــمَ كَـــافُورًا فَمَـــا يَتَغَـــرَّبُ

فَتًـى يَمْـلأُ الأَفْعَـالَ رَأْيًـا وَحِكْمَـةً   وَنَـادِرَةً أَحْيَـانَ يَرْضَـى وَيَغْضَـبُ[1]

وآخر شيءٍ أنشده كان في شوال سنة ٣٤٩هـ، حيث أنشده قصيدته البائية، ولم يلقه بعدها، ومنها:

وَإِنَّ مَـدِيحَ النَّـاسِ حَـقٌّ وَبَاطِـلٌ   وَمَـدْحَكَ حَـقٌّ لَـيْسَ فِيـهِ كِـذَابُ

إِذَا نِلْـتُ مِنْـكَ الْـوُدَّ فَالْمَـالُ هَـيِّنٌ   وَكُـلُّ الَّـذِي فَـوْقَ التُّـرَابِ تُـرَابُ

وَمَـا كُنْـتُ لَـوْلاَ أَنْـتَ إِلاَّ مُهَـاجِرًا   لَـهُ كُـلَّ يَـوْمٍ بَلْـدَةٌ وَصِـحَابُ

وَلَكِنَّـكَ الـدُّنْيَا إِلَـيَّ حَبِيبَـةً   فَمَـا عَنْـكَ لِـي إِلاَّ إِلَيْـكَ ذَهَـابُ[2]

ويتَّضح من ذلك أنَّ ما سمعه المتنبي من سَخاء كافور، ومنحه الجوائز للعلماء والأدباء - كان الباعِثَ الأكبر في هجرة المتنبي إلى مصر في عصر كافور الإخْشيدي[3].

كما تشيرُ بعض المصادر إلى أنَّ المتنبي كان طامعًا في أنْ يُولِّيه كافور ولاية، وعندما انشَغَل عنه كافور ولم يُحقِّق له ما أراد أنشده:

إِذَا لَـمْ تَـنُطْ بِـي ضَـيْعَةً أَوْ وِلاَيَـةً   فَجُودُكَ يَكْسُونِي وَشُغْلُكَ يَسْلُبُ[4]

وكان المتنبي يخاطب كافورًا أنوجور، حيث يقول:

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠٣، ٤٠٤.
(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٨.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠٤.
(٤) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص٢٠٠، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٥١، د. صفي علي، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٠٤، د. عبدالرزاق حميد، الأدب العربي في مصر، ص؟؟؟، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، (د.ت).

وَأَنْـتَ الَّـذِي رَبَّيْـتَ ذَا المُلْـكِ مُرْضِعًا   وَلَـــيْسَ لَـــهُ أُمٌّ سِــــوَاكَ وَلاَ أَبُ

وَكُنْـتَ لَـهُ لَيْـثَ الْعَـرِينِ لِشِـبلِهِ   وَمَـا لَـكَ إِلاَّ الْهِنْـدُوَانِيُّ مِخلَـبُ[1]

ولم يقتصرْ مدحُ المتنبي على كافور، بل امتدَّ ليشمل الوزير أبا شجاع فاتكًا الرومي المعروف بالمجنون[2]، فقد مدحه بقصيدة جاء في بدايتها:

لاَ خَيْلَ عِنْدَكَ تُهْدِيهَا وَلاَ مَالُ = فَلْيُسْعِدِ النُّطْقُ إِنْ لَمْ تُسْعِدِ الْحَالُ

إلى أنْ قال:

كَفَاتِكٍ وَدُخُولُ الكَافِ مَنْقَصَةٌ = كَالشَّمْسِ قُلْتُ وَمَا لِلشَّمْسِ أَمْثَالُ[3]

"ومن قصائد المدح المعروفة في العصر الإخْشيدي قصيدة أبي القاسم بن أبي العفير الأنصاري في مدْح الوزير أبي بكر بن صالح الروزبادي، وكان ذلك في مجلس كافور الإخْشيدي، الذي كان يضمُّ الوزراء، وعلى رأسهم جعفر بن الفضل بن الفرات ولفيفٌ من الشعراء، منهم المتنبي[4]، يقول في هذه القصيدة:

أَمَّـــا الثَّنَـــاءُ فَصَـــادِرٌ بَـــلْ وَارِدٌ   بَـــادٍ بِمَـــا تُسْـدِي عَلَـــيَّ وَعَائِـــدُ

---

(١) المتنبي، ديوانه، ص٣٩٩، انظر: د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٧.

(٢) هو الأمير أبو شجاع فاتك الرومي الإخشيدي، وكان يعرف بالمجنون، وقد اشترك الإخشيد من أستاذه بالرملة كدهاء وأعتقه، وحظي عند الإخشيد، وكان رفيقًا لكافور، وكان أعظم منه، ولكنه كان ذا طيش وخفة، وكان كافور ذا سياسة، فكان كلَّما تزايد نفوذ كافور، يزيد جنون فاتك وحده، فلا يلتفت إليه كافور، بل يدرُّ عليه بالإحسان، انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٤، ٥.

(٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٥، انظر: أ. أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص١٤٦.

(٤) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٣.

لَـكَ يَـا أَبَـا بَكْـرٍ عَلَـيَّ صَنَائِعٌ   أَيْقَظْـنَ أَحْـوَالِي وَجَـدِّي رَاقِـدُ

أَوْلَيْتَنِـي نِعَمًـا مَتَـى أَنْكَرْتُهَـا   شَـهِدَتْ عَلَـيَّ مَوَاهِـبٌ وَفَوَائِـدُ[1]

٦ ـ الهجاء:

كان الهجاء من الأغراض التي تعرَّض لها الشعراء في مصر في العصر الإخْشيدي، ومنه الأبيات التي أنشَدَها المتنبي في هجاء كافور، فقد استعدَّ المتنبي للرحيل عن مصر، وجهَّز جميع ما يحتاج إليه، وأنشد قبلَ رحيلِه بيومٍ واحد قصيدته الداليَّة، التي هجا كافورًا فيها[2]، **وفي**

وفي آخِرِ هذه القصيدة يقول:

صَارَ الْخَصِيُّ إِمَامَ الآبِقِينَ بِهَا   فَالْحُرُّ مُسْتَعْبَدٌ وَالْعَبْدُ مَعْبُودُ

لاَ تَشْتَرِ العَبْدَ إِلاَّ وَالعَصَا مَعَهُ   إِنَّ العَبِيدَ لأَنْجَاسٌ مَنَاكِيدُ

مَنْ عَلَّمَ الأَسْوَدَ الْمَخْصِيَّ مَكْرُمَةً   أَقَوَامُهُ البِيضُ أَمْ آبَاؤُهُ الصِّيدُ

أَمْ أُذْنُهُ فِي يَدِ النَّخَّاسِ دَامِيَةً   أَمْ قَدْرُهُ وَهْوَ بِالْفَلْسَيْنِ مَرْدُودُ

وَذَاكَ أَنَّ الْفُحُولَ البِيضَ عَاجِزَةٌ   عَنِ الْجَمِيلِ فَكَيفَ الْخِصْيَةُ السُّودُ[3]

ونظَم المتنبي قصائدَ أخرى كثيرةً في كافور[4].

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٢) د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٨، ٣٦٩.
(٣) المتنبي، ديوانه، ص٤٣٧، انظر ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٨٩، د. ص٨٩، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٦٨، د. عبدالرزاق حميد، الأدب العربي في مصر، ص٢٧٧.
(٤) المتنبي، ديوانه، ص١٧٧ وما بعدها.

ومن الشعراء المشهورين بالهجاء أيضًا في ذلك العصر الشاعرُ صالح بن مؤنس، فقد هجا الشاعر الوراق عبيدالله بن أبي الجوع في قصيدةٍ حائيَّة، حيث قال:

هَاجِيكَ فِيمَا قَالَهُ مَادِحُ فَأَنْتَ فِي صَفْحَتِكَ الرَّابِحُ

وَمَا يَقُومُ الفِيلُ مِنْ بُقِّهِ أَمْثَالُهَا فِي فَمِهِ طَائِحُ

وَرُبَّ مَنْ تَرْفَعُهُ خِزْيَةٌ مِيسَمُهَا فِي وَجْهِهِ لائِحُ[1]

٧ـ الرثاء:

وُجِدَ أيضًا شعرُ الرثاء في مصر في عصر الإخْشيديين، حيث نجدُ ذلك واضحًا في رثاء محمد بن طغج الإخْشيد، مؤسس الدولة الإخْشيديَّة، فقد رَثاه الشاعر محمد بن الحسن بن زكريا في شعرٍ يتَّضح منه أنَّه يتفجَّع لموته كثيرًا، فيذكُر كلمة "فجعتنا" خمس مرات حيث يقول:

فَجَعَتْنَا بِوَاهِبٍ لاَ نَرَاهُ يَخْلَقُ الوَجْهُ عِنْدَهُ بِابْتِذَالِ

فَجَعَتْنَا بِبَهْجَةِ الأَرْضِ فِي الأَرْ ضِ وَشَمسِ الضُّحَى وَبَدْرِ اللَّيَالِي

فَجَعَتْنَا بِمَنْ حَمَى حُرْمَةَ الإِسْـ ـلاَمِ مِنْ حَادِثٍ وَمِنْ خَتَّالِ

فَجَعَتْنَا بِالوَاهِبِ المُجْزِلِ الْمُرْ تَاحِ حِينَ السُّؤَالِ لِلسُّؤَّالِ[2]

ومن هذا الرثاء أيضًا قوله:

لَيْسَ مَنْعَى الإِخْشِيدِ مَنْعَى مَلِيكٍ مَاتَ لَكِنْ مَوْتُ النُّهُرْ وَالْمَعَالِي

---

(١) د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٣، ٣٤.

(٢) النويري، نهاية الأرب في فنون العرب، ج٥، ص١٨٤، د. عبدالرزاق حميد، الأدب العربي في مصر، ص٢٦١.

كَـانَ غَيْـثُ الأَنَـامِ إِنْ خَلَّـفَ الغَيْـ   ثَ أَطَلَّـــتْ سَـــحَابَةٌ بِانْهِمَـــالِ[1]

ومن شِعر الرثاء أيضًا في ذلك العصرِ الأبيات التي رثا بها المتنبي محمد بن طغج وهي:

أَرْدَى الرِّفَاقَ رَدَى الإِخْشِيدِ فَانْقَرَضُوا = فَمَا نَرَى مِنْهُمُ فِي الأَرْضِ مُنْتَجَعًا

يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ الْمُخْلِي مَجَالِسَهُ = أَحْمَيْتَ أَعْيُنَنَا الإِغْمَاضَ فَامْتَنَعَا[2]

وكذلك لَمَّا مات ابن طغج، ودُفِن بمصر، رثاه أبو الطيب المتنبي بهذه الأبيات:

هُـــوَ الزَّمَـــانُ مَنَنْـــتَ بِالَّـــذِي جَمَعَـــا   فِـي كُـلِّ يَـوْمٍ تَـرَى مِـنْ صَـرْفِهِ بِـدَعَا

لَـــوْ كَـــانَ مُمْتَنِـــعٌ تُغْنِيـــهِ مَنْعَتُـــهُ   لَـمْ يَصْـنَعِ الـدَّهْرُ بِالإِخْشِيدِ مَـا صَـنَعَا

ذَاقَ الحِمَـــامَ فَلَـــمْ تَـــدْفَعْ عَسَـــاكِرُهُ   عَنْـــهُ القَضَـــاءَ وَلاَ أَغْنَـــاهُ مَـــا جَمَعَـــا

لَـوْ يَعْلَـمُ اللَّحْـدُ مَـا قَـدْ ضَـمَّ مِـنْ كَـرَمٍ   وَمِـــنْ فَخَـــارٍ وَمِـــنْ نَعْمَـــاءَ لاَتَّسَـــعَا

يَـا لَحْـدُ طُـلْ إِنَّ فِيـكَ البَحْـرَ مُحْتَبَسًـا   وَاللَّيْـــثَ مُهْتَصِـــرًا وَالْجُـــودَ مُجْتَمِعَـــا

يَـــا يَوْمَـــهُ لَـــمْ تَخُـــصَّ الفَجْـــعَ أُسْـــرَتَهُ   كُـلُّ الـوَرَى بِـرَدَى الإِخْشِيدِ قَـدْ فُجِعَـا[3]

الشِّعر الفكاهي:

لقد تحلَّى المصريُّون بِرُوح الفُكاهة والنوادر بجانب تحلِّيهم بالبساطة، وقد ظهرت رُوح الفُكاهة هذه في شِعرهم، ويأتي سيبويه المصري بِمَواقفه ونوادره في طَلِيعة الأدباء الذين وسمت الفكاهة مواقفهم[4].

---

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٢، ص٣٤٨، طبعة إستنابول، ١٩٤٩م.
(٢) د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص١٣٤.
(٣) ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٨.
(٤) د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٢٦.

وكان لسيبويه المصري شعرٌ سهل، ولكنَّه فقيرٌ إلى الصور الشعرية العالية، فنراه يقولُ في بوابٍ حجَبَه عن قضاء مصلحة له عند أحدِ وُجوه المجتمع في الفسطاط[1]:

أَنَا بِالْبَابِ وَاقِفٌ مِنْ صَلاةِ الصُّـ ـبْحِ فِي السَّرْجِ مُمْسِكٌ لِعِنَانِي

وَيُعَاينُ البَوَّابُ مَا أَنَا فِيهِ وَيَرَانِي كَأَنَّهُ لاَ يَرَانِي

وَاعْتِقَادِي أَنِ اسْتَخَفَّ بِمَوْلاَ هُ وَإِسْقَاطِهِ مِنَ الإِخْوَانِ

أَوْ يُزَيِّلْنَهُ بِصَفْعٍ وَجِيعٍ فِي قَفَاهُ أَوْ يُورِمُ الأَخْدَعَانِ[2]

وكان لسيبويه شعرٌ آخَر، ولكنَّه أيضًا فقير إلى الصور الشعرية العالية، ومن ذلك قوله:

وَاخْتَرْ لِنَفْسِكَ مَا زَادَتْ فَوَاضِلُهُ عَلَى نَوَاقِصِهِ تَخْتَرْ بِقِسْطَاسِ

وَاقْصِدْ إِلَى العِلْمِ لاَ تَطْلُبْ بِهِ بَدَلاً فَالْعِلْمُ مِنْ أَجْلِهِ كُوِّنْتَ فِي النَّاسِ

وَانْبِذْ مَقَالَةَ مَنْ يَنْهَاكَ عَنْ نَظَرٍ نَبْذَ الطَّبِيبِ لِدَاءِ القُرْحَةِ الآسِي[3]

وكان سيبويه مع ذلك خبيرًا بنقد الشعر، ويُروَى أنَّه لقي المتنبي عند المسجد، وأنكر عليه قوله[4]:

وَمِنْ نَكَدِ الدُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى = عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صَدَاقَتِهِ بُدُّ

---

(١) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٥٣، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٢، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٠.

(٢) الأخدع: عرق في موضع المحجمتين، وهما أخدعان، والأخدعان: عرقان خفيفان في موضع الحجامة من العنق، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (خ د ع)، ص١١٤.

(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٢٠، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٢.

(٤) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٤٤، ٤٥، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٢.

وقال: هذا كلام فاسد، لأن الصداقة ضد العداوة، والصداقة مأخوذة من الصدق، ولو قال:

وَمِنْ نَكَدِ الدُّنْيَا عَلَى الْحُرِّ أَنْ يَرَى = عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ مُدَارَاتِهِ بُدُّ[1]

لكان أحسن وأجود[2].

٩ـ شعر المواقف والمناسبات:

وكان الشِّعر أيضًا يُعبِّر عن الأحداث والمواقف التي تقَع في تلك الفترة؛ فقد وقَعتْ وحشةٌ بين أنوجور وكافور، حينما أوغر قومٌ إلى أنوجور بأنَّه قد حُرِمَ ملك أبيه، وأنَّ كافورًا قد انفَرَد بالسُّلطة وتدبير الأمور، فلزم أنوجور الصيد، وأنهمَكَ في اللهو، ثم أجمع على المسير إلى الرحلة لملاقاة كافور بذلك راسله، ثم اصطلحا[3]، وفي هذا يقول المتنبي مباركًا الصلح:

حَسَمَ الصُّلْحُ مَا اشْتَهَتْهُ الأَعَادِي   وَأَذَاعَتْهُ أَلْسُنُ الْحُسَّادِ

وَأَرَادَتْهُ أَنْفُسٌ حَالَ تَدْبِيـ   ـرِكَ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمُرَادِ

صَارَ مَا أَوْضَعَ الْمُخِبُّونَ فِيهِ   مِنْ عِتَابٍ زِيَادَةً فِي الْوِدَادِ

وَكَلامُ الْوُشَاةِ لَيْسَ عَلَى الأَحْـ   ـبَابِ سُلْطَانُهُ عَلَى الأَضْدَادِ

إِنَّمَا تُنْجِحُ الْمَقَالَةُ فِي الْمَرْ   ءِ إِذَا صَادَفَتْ هَوًى فِي الْفُؤَادِ[4]

---

(١) الثعالبي، يتيمة الدهر، ج٢، ص٢٥٣.

(٢) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٤٥، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٢.

(٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٥، انظر: د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص١٨.

(٤) ديوان أبي الطيب المتنبي، ص٤٦١، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٣١.

وفي سنة ٣٢٩هـ يقضي الخليفة الراضي نحبَه، وتتمُّ البيعة لأخيه المتَّقي بالله الذي يقرُّ الإخْشيد على ما بيده[1]، وكذلك تستعيدُ مصر سِيادتها على بلاد الشام بعد موت محمد بن رائق في سنة ٣٣٠هـ على أيدي الحمدانيِّين بالموصل[2]، وستدخُل بلاد الحجاز إلى سيادة مصر، ويُشِير إلى ذلك شعرُ الإخْشيد سعيد بن فاخر - المعروف بقاضي البقر - في قوله:

يَا مَلِكَ الشَّامِ وَمِصْرَ إِلَى   أَقْصَى ثُغُورِ الرُّومِ وَالشَّامِ
وَالْيَمَنِ الأَبْعَدِ لاَ زَالَتْ   رفيعًا قادرًا حامٍ[3]

تعقيب:

وإذا أمعنَّا النظر في شِعر ذلك العصر، وجدنا أنَّه من سمات شخصيَّة مصر إبَّان عصر الإخْشيديين الابتعاد عن الصراعات المذهبيَّة، حيث لا نجدُ للشعر المذهبي الذي يقومُ على الصِّراعات العقديَّة وجودًا في ذلك العصر، بالرغم من أنَّه كان من بين المصريين مَن هو علوي الهوى، أو شيعي المعتقد، أو معتزلي الفكر، إلاَّ أنَّ المصريين - على الرغم من ذلك - تمسَّكوا بتعاليم الإسلام السمحة البعيدة عن الغلو، وكان

---

(١) الكندي، ولاة مصر، ص٣٠٨، انظر: أ. أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، ص٥١٥، ٥١٦.
(٢) الكندي، ولاة مصر، ص٣٠٨، انظر: أ. أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، ج٢، ص٥١٦.
(٣) ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ص١٩٧، د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص١٦.

هذا هو السبب في أنْ تظلَّ مصر حِصنًا لأهل السنَّة والجماعة طوال العصور الإسلاميَّة وحتى عصر الفاطميين[1].

ثانيًا: النثر:

كان حظُّ النثر الفني أعظم من حظِّ الشّعر في العصر الإخْشيدي؛ حيث كان فيه الميل إلى السَّجع والمزواجة مع إطناب في اللفظ وتكرار المعنى وإقبال على الجمل القصيرة[2].

وفي عهد الدولة الإخْشيديَّة نشطت الكتابة الديوانيَّة نشاطًا لا يقلُّ عنها في عهد الدولة الطولونيَّة[3]، فقد كانت رسائل القرن الرابع الهجري بصفةٍ عامَّة - وهو القرن الذي كانت تُعاصِره الدولة الإخْشيديَّة بمصر - أدلَّ دليلٍ على ازدهار الفن الإسلامي وإتقان لغته[4].

وكانت وظيفة الكاتب من الوظائف الرئيسة في مصر الإخْشيديَّة بوَجْهٍ خاصٍّ وفي الخلافة بوَجْهٍ عام؛ حيث كان الكاتب يُعاوِن الوزير في عمله، ويُحرِّر الرسائل التي يبعَثُ بها الأمير إلى الخليفة أو غيرِه من الملوك والأمراء؛ ولذلك كان الكاتب يختار ممَّن نالوا نصيبًا وافرًا من الثقافات الأدبيَّة وأصالة في الرأي[5].

---

(١) د. أحمد سيد محمد، الشخصية المصرية في الأدبين الفاطمي والأيوبي، ص٤٩، ٥٠، دار المعارف، ط٢، ١٩٩٢م، انظر: د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشعر في مصر، ص٢٨، د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشعر المصري، ص٣٤.

(٢) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٧٣، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١١، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٧.

(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٢٦.

(٤) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج١، ص٤٢٩.

(٥) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٦٥.

وكان من دواوين الإدارة ديوان خاص تصدر عنه الرسائل والمكاتبات يُسمَّى ديوان الإنشاء[1]، والواقع أنَّ ديوان الإنشاء ازدهر نشاطه منذ عصر الطولونيِّين[2]؛ فقد كتب القلقشندي في هذا أنَّ الحالة الأولى لديوان الإنشاء بمصر "ما كان الأمر عليه من حين الفتح وإلى بداية الدولة الطولونيَّة... فلم يكن لهم عنايةٌ به، ولا صرف همَّة إليه؛ للاقتصار على المكاتبات لأبواب الخلافة والنزر اليسير من الولايات ونحو ذلك؛ ولذلك لم يصدر ما يُدوَّن في الكتب، ولا يتناقَل بالألسنة"، أمَّا الحالة الثانية "فما كان عليه في الدولة الطولونيَّة من ابتداء ولاية أحمد بن طولون، واستِفحال مُلك الديار المصريَّة في الإسلام وترتيب أمرها وإلى حين انقراض الدولة الإخْشيديَّة، وفي خِلال ذلك ترتَّب ديوان الإنشاء بها، وانتظم أمر المكاتبات والولايات"[3].

وتقول الدكتورة سيدة إسماعيل كاشف: "ويبدو أنَّ الأمير الإخْشيدي كان له ديوانٌ للإنشاء على رأسه كاتبٌ أو أكثر من كاتب، وأنَّ الكاتب لم يكن يعمَل في تحرير الرسائل فحسب، بل كان يقوم بما يدخل في عصرنا الحالي في أعمال رئيس الديوان أو السكرتير الخاص"[4].

---

(١) ويُسمَّى أيضًا ديوان الرسائل.
(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٦٥.
(٣) القلقشندي، صبح الأعشى، ج١، ص٩٥.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٦٥.

"وكان هناك عددٌ من الكُتَّاب في ديوان الإخْشيديين، ويبدو هذا واضحًا حينما طلَب الإخْشيد من كُتَّابه ردًّا على رسالة ملك الروم، فاختار منها كتاب النجيرمي"[1].

وأوَّل مَن نعرفه من كُتَّاب الإخْشيد علي بن محمد بن كلا، وقد كان كاتب الإخْشيد في دمشق قبل قدومه مصر، فقد أرسَلَه الإخْشيد إلى بغداد ليطلب من الخليفة القاهر ولاية مصر، فردَّ القاهر بأنَّه قد ولَّى عليها محمد بن تكين[2].

ويبدو أنَّ كلا لم يكن من رجال القلم فقط، بل كان من رجال السيف كذلك، أو لم يكن بعيدًا عنهم كلَّ البُعد[3]، فقد أوفَدَه الإخْشيد على رأس عَساكره إلى الشام بعد قتل ابن رائق[4]، ويبدو أنَّ الإخْشيد رأى بعد ذلك أنَّ هذا الكاتب قد جمَع ثروة طائلة، فارتاب في أمره، وصادَر أمواله وقبض عليه في سنة ٣٣٣هـ، ولكنَّه أطلق سراحَه بعد ذلك[5].

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٢٦.
(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٥٦.
(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مرجع سابق، ص١٦٦.
(٤) ابن سعيد، مرجع سابق، ص١٨٠.
(٥) المصدر السابق، ص١٦٥.

ومن كُتَّاب العصر الإخْشيدي محمد بن عبدالرحمن الروذباري، وكان يُعاوِن الفضل بن جعفر بن الفرات، وقد خلفه في أعماله حين سافر ابن الفرات إلى بغداد(١).

كما كان علي بن صالح من كُتَّاب كافور، والكاتب البغدادي سهل بن محمد، وأبو الحسن بن جابر، وكان يكتب لعبيدالله بن طغج الإخْشيد(٢).

وقد جاء إلى الفسطاط علي بن محمد بن نصر بن بسام، وهو أحد الكُتَّاب المشهورين، وكان يتمتَّع بحسن البديهة والشاعريَّة، وكان لا يَسلَم من لسانه أحدٌ، وهو من أهل بيت الكتابة، وله ديوان رسائل، وتقلَّد الديوان بمصر(٣).

وكان على رأس الكُتَّاب في العصر الإخْشيدي الكاتب إبراهيم بن عبدالله بن محمد النجيرمي، فقد أخَذ النحو عن الزجَّاج، وأخَذ عنه بعض المصريين ومنهم: أبو الحسن المهلبي، وجنادة اللغوي، فقد كان هذا الكاتب خبيرًا بعلوم العربيَّة(٤)، وكان من إنشائه الكتاب الذي أرسله الإخْشيد إلى المانوس ملك الروم(٥)، وكان قد ورد إلى الإخْشيد

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٦٧، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية، ص٤٢٧.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح العربي إلى نهاية الدولة الإخشيدية، ص٤٢٧.
(٣) المرجع نفسه، نفس الصفحة، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء: ج١٤، ص١٣٩.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، انظر: د. صفي علي محمد، مرجع سابق، ص٤٢٧، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٧.
(٥) د. سيدة إسماعيل كاشف، مرجع سابق، نفس الصفحة.

"كتاب المانوس عظيم النصرانيَّة يفتخر فيه، ويزعُم أنَّ له المنَّة عليه في خطابه؛ إذ جرت عادته ألا يخاطب إلا خليفة"[1]، فقُرِئَ هذا الكتاب على الإخْشيد، فطلب من كتَّابه كتابةَ ردٍّ له، فكتب نفرٌ منهم واختار الأمير الردَّ الذي أعدَّه النجيرمي، فأرسله إلى المانوب، وقد أعجب النجيرمي نفسه بالكتاب، فنسَخ منه عدَّة نسخ، وأرسلها إلى العراق يتباهَى بها[2]، ولأنَّنا نتحدَّث هنا عن النثر في ذلك العصر، فلا بُدَّ من ذِكر ذلك الكتاب لما له من أهميَّةٍ كبيرة في تاريخ الإخْشيديين، ويُعدُّ دليلاً على تفوُّقهم في فن النثر[3].

حيث يقول كاتبه:

"من محمد بن طغج الإخْشيدي أمير المؤمنين إلى أرمانوس عظيم الروم ومَن يليه، سلامٌ بقدر ما أنتم له مستحقُّون، فإنَّا نحمد الله الذي لا إله إلا هو، ونسأله أنْ يُصلِّي على محمَّد عبده ورسوله - صلَّى الله عليه وسلَّم - أمَّا بعدُ:

فقد ترجم لنا كتابك مع نقولا وإسحاق رسوليك، فوجَدْناه مُفتَتحًا بذِكر فضيلة الرحمة، وما نهي عنَّا إليك، وصحَّ من شيمنا فيها لديك، وبما نحنُ عليه من المعدلة، وحسن السيرة في رعايانا، وما وصلت به هذا

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٦٧، انظر: د. محمد أحمد زيور، العلاقات بين مصر والشام، ص٢٨٦.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٧٢، انظر: د. حسن أحمد محمود، العالم الإسلامي في العصر العباسي، ص٤٣٧.

(٣) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٦٧ - ١٧٢، والقلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠ - ١٨، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١١ - ٣١٨.

القول من ذكر الفداء، والتوصُّل إلى تخليص الأسرى إلى غير ذلك ممَّا اشتَمَل عليه وتفهَّمناه..."[١].

وهذه الرسالة تُظهِر مَدَى ثقافة النجيرمي التاريخيَّة، وتنوع مصادرها[٢]، وللنجيرمي رسالة في قلم، بعث بها إلى أبي عمران بن رباح الكاتب، يقول فيها: "إنَّه لما كان القلم مطيَّة الفكر والبيان، ومخرج الضمير إلى العيان، ومستنبطًا ما تُوارِيه ظُلَمُ الجنان إلى نور البيان... وجالب الفكر، ومفرق الجلائب، عماد السلم، وزناد الحرب، ويد الحدثان، وخليفة اللسان، ورأس الأدوات، التي خصَّ الله بها الإنسان، وشرَّفَه على سائر الحيوان... وقياسًا لهندسةٍ عقلية، ومصدر العقل العاقل أو جهل الناقل إلينا حكم الأوَّلين، وحامِلها عنَّا إلى الآخَرين...."[٣].

وللنجيرمي بعضُ الكتب منها: إيمان العرب في صيغ القسم[٤]، وكتاب الأعالي[٥]. ولم يكن النجيرمي من كتاب الرسائل فحسب، ولكنَّه كان ينظم الشِّعر في بعض الأوقات، فقد دخَل الفضل بن عباس على كافور الإخْشيدي، فقال له: أدام الله أيامِ (بكسر الميم في أيام)،

(١) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٦٧، انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ج٧، ص١٠، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١١ - ٣١٨، انظر القسم الخاص بالملاحق في آخِر البحث.
(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١١.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٢٨.
(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٥، ص٥٨.
(٥) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج٢، ص٢٣٣.

فتبسَّم كافور إلى أبي إسحاق النجيرمي، وقد فهم النجيرمي أنَّ كافورًا الإخْشيدي قد لاحظ هذا اللحن في القول، فأنشد يقول[1]:

لاَ غَـرْوَ أَنْ لَحَـنَ الـدَّاعِي لِسَـيِّدِنَا أَوْ غَـصَّ مِـنْ هَيْبَـةٍ بِـالرِّيقِ أَوْ بَهَـرِ
فَمِثْـلُ سَـيِّدِنَا حَالَـتْ مَهَابَتُـهُ بَيْنَ البَلِيغِ، وَبَيْنَ القَـوْلِ بِالْحَصَـرِ
فَإِنْ يَكُـنْ خَفَضَ الأَيَّامَ عَنْ دَهَشٍ مِنْ شِدَّةِ الْخَوْفِ، لاَ مِنْ قِلَّةِ البَصَرِ
فَقَـدْ تَفَاءَلْـتُ فِـي هَـذَا لِسَـيِّدِنَا وَالْفَـأْلُ مَـأْثُورَةٌ عَـنْ سَـيِّدِ البَشَـرِ
بِـأَنَّ أَيَّامَـهُ خَفْـضٌ بِـلاَ نَصَـبٍ وَأَنَّ دَوْلَتَـهُ صَـفْوٌ بِـلاَ كَـدَرِ[2]

ومـن الأدبـاء الـذين ظهَـرُوا في عصـر الإخْشـيدي (سـيبويه المصـري)[3]، فقـد امتـازَ بنثرٍ غنيٍّ بالسجع الـذي يُشـبه سجْع الكهَّان، ولكنَّ بعضَ هذا النثر خفيف على السمع، والصنعة الفنيَّة ظاهرة فيه.

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٥، انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٣، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١٨، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٤٥.

(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٣، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١٨، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح إلى نهاية العصر الإخشيدي، ص٤٤٥، د. محمود مصطفى، الأدب العربي في مصر، من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الأيوبي، ص١٦٥، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

(٣) هو أبو بكر محمد بن موسى بن عبدالعزيز الكندي الصيرفي المعروف بسيبويه المصري، ولد سنة ٢٨٤، وتوفي سنة ٣٥٨، وكتب عنه ابن زولاق يقول: "كانت فيه خِلالٌ تشبه المتقدمين والمتصدِّرين، كان يحفظ القرآن، ويعلم كثيرًا من معانيه وقراءاته وغريبه وإعرابه وأحكامه عالمًا بالحديث وغريبه ومعانيه وبالرواة... ويعرف من النحو والغريب ما لقب بسببه سيبويه، ويعرف صدرًا من أيَّام الناس والنوادر والأشعار، وتفقَّه على قول الشافعي، ويبدو أنَّ أحد الشيوخ الذين درس عليهم سيبويه أدرك أنَّه يطلب العلم لوجه الله، فقال له يومًا: لو كان كلُّ مَن سمع مني مثلك لما استحللت أنْ أكتتم، وكنت أنا أمضي إليهم.

وكان سيبويه يحضر مجالس العلم في الجامع العتيق، وعند عِلِيَة القوم، وفي سُوق الورَّاقين، ثم اعتلَّ بمرض السواد، وقيل: إنَّه وقَع في بئرٍ فأصابه مسٌّ من الخبل أو الشذوذ، وأصبح يعدُ من عقلاء المجانين حتى عُنِيَ ابن زولاق - وكان زميلاً له في

وكان سيبويه من تلاميذ أبي بكر محمد بن أحمد بن الحداد فقيه مصر، وقد وصل إلى درجة عالية ومكانة رفيعة في الأدب، وتمتَّع بفكاهةٍ في المنادمة أنَّ جالس أنوجور بن الإخْشيد والحسين بن محمد الماذرائي[1]، وكان يقول بالاعتزال، فقد قال لأستاذه ابن الحداد ذاتَ يومٍ: أيَّدك الله امتنعت من القول بخلق القرآن، وجعلت الخالق عدَدَ آي المصحف! وبدا كأنَّ ابن الحداد لم يفهم ما أراد سبيويه فقال: كيف قلت يا أبا بكر؟ فقال: نعم! إذا لم تقل أنَّه مخلوق فهو خالق، فقال له أبو بكر بن الحداد: لا تُدخِلني فيما لا أعرف[2].

وقيل: إنَّ سيبويه رأى الناس يومَ الجمعة، قد اجتمعوا في الطرقات، فصاح: ما هذه الأشباح الواقفة والتماثيل العاكفة؟ سلط عليهم قاصفة، يوم ترجف الراجفة، تَتْبعها الرادفة، وتغلي قلوبهم واجفة! فقال له رجلٌ: هو الإخْشيد ينزل إلى الصلاة، فقال: هذه للأصلع البطين، المسمن البدين، قطع الله منه الوتين[3]، ولا سلك به ذات اليمين! أمَا كان يكفيه صاحب ولا صاحبان، ولا حاجب وحاجبان، ولا تابع

الدرس - بجمع أخباره وتسجيل جزء من نثره ونظمه المرتجل، وأخباره مع الأمراء ووجوه القوم في عصره، ولا سيما مَن تناولهم بالنقد اللاذع والتهكُّم المر، انظر: الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص١٧ - ١٩، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١٩، ٣٢٠، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح العربي إلى نهاية الدولة الإخشيدية، ص٤٣١.

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٩.

(٢) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص١٩.

(٣) الوتين: عرق في القلب إذا انقطع مات صاحبه، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (و ت ن).

ولا تابعان، لا قَبِلَ الله له صلاة، ولا قرَّب له زكاة، وعمر بجيشه الفلاة[1].

وقد ذكَر الحسن بن زولاق في كتابه "أخبار سيبويه المصري" كثيرًا من مثل هذه المقولات، فقد امتاز سيبويه بنثر غني بالسجع، وكان له شعرٌ سهل، ولكنه فقير إلى الصور الشعرية العالية[2]، ومن ذلك قوله:

وَاخْتَرْ لِنَفْسِكَ مَا زَادَتْ فَوَاضِلُهُ عَلَى نَوَاقِصِهِ تَخْتَرْ بِقِسْطَاسِ

وَاقْصِدْ إِلَى العِلْمِ لاَ تَطْلُبْ بِهِ بَدَلاً فَالْعِلْمُ مِنْ أَجْلِهِ كُوِّنْتَ فِي النَّاسِ

وَانْبِذْ مَقَالَةَ مَنْ يَنْهَاكَ عَنْ نَظَرٍ نَبْذَ الطَّبِيبِ لِدَاءِ القُرْحَةِ الآسِي[3]

ثالثا: النحو واللغة:

اللغة والنحو من أهمِّ عُلوم اللسان العربي التي تطوَّرت وازدهرَتْ في مدينة الفسطاط، والنحو يظهَر بشكلٍ طبعيٍّ على لسان كلِّ متكلم؛ لأنَّ الإنسان يستخدم النحو وهو يتعلَّم النطق لكي يُحسِن التعبير عن أفكاره[4].

---

(١) الحسن بن زولاق، مصدر سابق، ص٢٨.
(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مرجع سابق، ص٣٢١، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح إلى نهاية الدولة الإخشيدية، ص٤٣٢.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص٢٠.
(٤) جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج٢، ص١٤٨.

وقد تطوَّرت الدراسات اللغويَّة والنحويَّة في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، فقد ازدهرت العلوم وتطوَّرت[1]، وفي هذا القرن تخلَّص علم اللغة من طريقة الفُقَهاء حتى من الناحية الشكليَّة؛ فقد شعر علماء اللغة في هذا القَرن بأنهم في حاجةٍ إلى منهج يسيرون عليه، وإلى اتِّباع طريقة منظَّمة في تناوُل مادَّة بحثهم[2].

وتُشِير كثيرٌ من الأدلَّة إلى انتشار اللغة العربيَّة في مصر في القرن الرابع الهجري[3]، وقد ظهَر بوضوحٍ نُفور الناس من اللحن؛ فقد اعتبَرَه كثيرٌ منهم نوعًا من اللحن والعيب الكبير، ومن ذلك "أنَّ الفضل بن عباس دخَل على كافور فقال له: أدام الله أيَّامِ مولانا "بكسر الميم" فأنكر كافور ذلك، فقام رجلٌ من الحاضرين، وهو النجيرمي، وأنشد معتذرًا عن لحن الفضل بن عباس، عسى أن يعفو كافور:

لاَ غَـرْوَ أَنْ لَحَـنَ الـدَّاعِي لِسَـيِّدِنَا ... أَوْ غَـصَّ مِـنْ هَيْبَـةٍ بِـالرِّيقِ أَوْ بَهَـرِ

فَمِثْــلُ سَــيِّدِنَا حَالَــتْ مَهَابَتُــهُ ... بَـيْنَ البَلِيـغِ، وَبَـيْنَ القَـوْلِ بِالْحَصَـرِ

فَإِنْ يَكُـنْ خَفَضَ الأَيَّامَ عَـنْ دَهَـشٍ ... مِنْ شِدَّةِ الْخَوْفِ، لاَ مِنْ قِلَّةِ البَصَرِ

فَقَــدْ تَفَاءَلْــتُ فِــي هَــذَا لِسَــيِّدِنَا ... وَالْفَــأْلُ مَــأْثُورَةٌ عَــنْ سَـيِّدِ البَشَـرِ

(١) المرجع نفسه، ج٢، ص٢٢٠.
(٢) متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج١، ص٤١٧.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح العربي إلى نهاية الدولة الإخشيدية، ص٧٧، ٧٨.

بِـــأَنَّ أَيَّامَـــهُ خَفْـــضٌ بِـــلاَ نَصَـــبٍ   وَأَنَّ دَوْلَتَـــهُ صَـــفْوٌ بِـــلاَ كَـــدَرِ[1]

وهذا الموقف يدلُّ على أنَّ الناس - وعلى رأسهم الولاةُ - كانوا يعدُّون اللحن والخطأ في اللغة من العُيوب التي تعيب صاحبها، ويدلُّ أيضًا على وجود الذوق اللغوي عند الكثير منهم.

وكان هناك علماء قد توفَّروا على اللغة والنحو في مدينة الفسطاط في العصر الإخْشيدي، ويأتي على رأس هؤلاء أبو العباس بن ولاد، وأبو جعفر النحاس[2].

وكان ابن ولاد - أبو العباس - أحمد بن محمد بن الوليد التميمي المصري نحويَّ مصر، وقد ظلَّ بها يفيد ويُصنِّف إلى أنْ مات سنة ٣٣٢هـ[3]، وهو من أسرة بني ولاد التي توفَّر أهلها على اللغة والنحو، وقد أخذ العلم على أيدي علماء الفسطاط، فسمع من أبيه، ثم رحل إلى بغداد، فأخذ عن الزجاج[4]، وكان الزجاج يُفضِّله على ابن النحاس، ويثني عليه عند مَن يقدم بغداد من المصريين، فكان يقول: "عندكم

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٢٨٥، انظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٤، ص٣، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١٨، د. صفي علي محمد، مرجع سابق، ص٤٤٥، د. حسن إبراهيم حسن، كافور الإخشيدية، ص٣٨، ٣٩، مجلة كلية الآداب، المجلد الثالث، ج١، مايو، ١٩٤٢م، مطبعة جامعة القاهرة، ط٢، ١٩٥٣م.

(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٤٦.

(٣) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص٢٢٨، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٦، د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٨، د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٢٢.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٦، انظر: د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٨.

تلميذ من صفته كذا وكذا... فيُقال له: أبو جعفر النحاس؟ فيقول: بل أبو العباس بن ولاد"[1].

وقد اشتدَّت المنافسة بينه وبين مُعاصِره أبي جعفر النحاس[2]، وكان لابن ولاد مجالسه العلميَّة التي كان يرتادها طلاب العربيَّة، وكان عبدالله بن يحيى بن سعيد الشاعر المصري أحد مَن لازَموا مجلس ابن ولاد وأخذوا عنه[3]، وكان ابن ولاد على جانبٍ كبيرٍ من العلوم العربيَّة بصيرًا بالنحو خبيرًا بأسرار اللغة عارفًا لتراكيبها ومفرداتها، وقد ألَّف كتاب "الانتصار لسيبويه"، وكتاب "المقصور والممدود"[4]، وهو مُرتَّب على حروف المعجم، ويُعالِج مشكلات الكلمات المقصورة والممدودة، ويذكُر طريقة هجائها ويحصر مفرداتها، وكانت له آراء في كيفيَّة تقعيد القواعد وفي أصول النحو تُعَدُّ من أنضج ما قيل في هذا الموضوع[5].

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص٢٢٨، انظر: د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٩، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٤٦.

(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٤٧.

(٣) السيوطي، حسن المحاضرة، ج١، ص١٧٢، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٤٧.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٦، انظر: د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، ص١٣٨، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٤٧.

(٥) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٤٧.

العلوم العقلية

- حركة النقل والاقتباس وأثرها في ازدهار العلوم العقلية.
- الطب والأطباء.
- وظيفة طبيب البلاط.
- البيمارستان الأسفل.
- علم الفلك.
- علم الهندسة المعمارية.
- مقدمة في ماهية التاريخ وأهميته.
- النهضة العلمية في القرن الرابع الهجري وأثرها في تتابع حلقات التاريخ المصري.
- المؤرخون في عهد الدولة الإخشيديَّة:
- ابن يونس.
- الكندي.
- الحسن بن زولاق.
- سعيد بن البطريق.

أولا: حركة النقل والاقتباس وأثرها في ازدهار العلوم العقلية:

العلوم العقليَّة هي العلوم الفلسفيَّة العقليَّة أو علوم الأوائل التي نُقِلتْ إلى اللغة العربيَّة من اللغات الأخرى؛ مثل: الطب والعلوم الطبيعيَّة والرياضيات[1]، ومن الطبيعي أنْ تختلف العلوم العقليَّة عن العلوم النقليَّة في المنهج؛ حيث اعتمد أصحابُ العلوم العقليَّة على معقوليَّة الحقائق وامتحانها مُتَّخذين إمَّا سبيل المنطق وإمَّا التجريب العلمي، فهم يُجرِّبون أولاً ثم يحكُمون بالصواب أو الخطأ[2]، وقد تحدَّث ابن خلدون في مقدمته عن العلوم العقليَّة قائلاً: "إنَّ العلوم العقليَّة هي العلوم التي يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشريَّة إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها، ووُجوه تعليمها، حتى يُفقِّه نظره، ويحثُّه على الصواب من الخطأ فيها"[3]، وكانت العلوم العقليَّة محدودةً إذا ما قُورِنت بالعلوم النقليَّة، وخاصَّة في بداية الحياة الفكريَّة والعقليَّة"[4].

فإلى جانب الحركة الدينيَّة المتمثِّلة في عُلوم القرآن الكريم والحديث الشريف، والحركة الأدبيَّة المتمثِّلة في الشِّعر والنثر وعلوم اللغة العربيَّة، كانت هناك حركة عقليَّة تتمثَّل في العلوم الفلسفيَّة العقليَّة التي تشمَل الطب والنجوم والهندسة المعمارية والإلهيَّات وغيرها من

---

(١) د. صفي على محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص١٠٩.
(٢) المصدر السابق، ص١٢٤.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الفصل الرابع، ص٤٣٥.
(٤) د. صفي علي محمد، مصدر سابق، ص١١٠.

العلوم العقليَّة[1]، "وهي بقيَّةٌ من بَقايا مدرسة الإسكندريَّة، وكانت لا تزال باقيةً في مصر، يتعلَّمون لغتها، ويبحَثون فيما أتَتْ به من دين، فاتَّجهت أكثر الثقافات إلى الاشتغال بالدِّين الإسلامي وعلومه واللغة العربيَّة وعُلومها"[2].

ويُمثِّل عصرُ الدولة العباسيَّة أعظمَ الفترات التي وصَلتْ فيها العلوم العقليَّة إلى قمَّة تطوُّرها؛ فقد استقرَّت حركة الفتوح الإسلاميَّة الكبرى في عهد هذه الدولة، وقد أخَذتْ هذه الدولة تنهَل من مناهل الثقافة الأجنبيَّة، وكذلك فقد ساعَد دخول الموالي في أحضان الدولة العباسيَّة في أنْ يكون هذا العصر هو العصر الذهبي في تاريخ حركة الترجمة والنقل من علوم الأوائل؛ فقد استَطاعوا لإتقانهم السريانيَّة واليونانيَّة أنْ ينقلوا إلى اللغة العربيَّة كلَّ ما كان معروفًا في العلوم الفلسفيَّة والعقليَّة عن سائر الأمم المتمدِّنة[3].

وكانت بغداد مقصدَ العلماء ومركز العلوم العقليَّة؛ بسبب تشجيع الخلفاء، ولكنَّ الوضع تغيَّر بعد أنْ ضَعُفتْ هذه الدولة، واستقلَّت عنها كثيرٌ من الدول، التي بدأتْ تهتمُّ بالعلم والعلماء إلى أنْ أصبحت تنافس دار الخلافة نفسها في مجال العلم، وكانت الدولة

(١) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٧٣.
(٢) المصدر السابق، ص١٧٣، ١٧٤.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٠.

الإخْشيديَّة واحدةً من هذه الدول التي اهتمَّت بالحركة العلميَّة بأنواعها: الدينيَّة والأدبيَّة والعقليَّة[1].

فقد كان عصرُ الدُّوَل المستقلَّة بمصر: الدولة الطولونيَّة ٢٥٤هـ - ٢٩٢هـ) والدولة الإخْشيديَّة (٣٢٣ - ٣٥٨هـ) يُمثِّل أهمَّ فترات ازدهار العلوم العقليَّة؛ فقد عاصَرتْ هاتان الدولتان فترات النُّضوج الفكري للدُّوَل الإسلاميَّة؛ فقد شَهِدَ النصف الثاني من القرن الثالث والقرن الرابع الهجريَّين نهضة علميَّة شملت كلَّ الأمصار الإسلاميَّة، حيث استقرَّت العلوم، ونشَأ التمييز بينها، وقطعت حركة الترجمة خُطوات واسعة في طريق التقدُّم، حيث بدَأ العرب يَرتادُون ميادينَ الطب والرياضيَّات والفلسفة، وساعَد على ذلك حالة الاستِقرار السياسي التي شهدَتْها الأمصار الإسلاميَّة[2].

وقد كانت الإسكندريَّة وما تَزال حتى عصر الدولة الإخْشيديَّة مركزًا للعُلوم العقليَّة رغم تَراجُع العمران البشري عنها وتركيزه في مدينة الفسطاط، ولكن الفسطاط أيضًا قد ضمَّت كثيرًا من العلوم العقليَّة المتأثِّرة في بعض مظاهرها بعُلوم الإسكندريَّة[3]، ولذلك نقول: إنَّ النهضة في العلوم العقليَّة قد وصَلتْ إلى درجة كبيرة من الازدهار والتقدُّم في عهد الدولة الطولونيَّة، ثم استمرَّت هذه النهضة أيضًا في عهد الدولة

(١) ابن إياس، بدائع الزهور، ج١، ص١٧٦، انظر: أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص٩١، د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٣، ص٣٧٦، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠١.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٢، انظر: د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، ص٨.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٩٥ - ٦٠٠.

الإخْشيديَّة، وخاصَّة أنَّه قد توفَّر لهذه الدولة مجموعة من الحكام، عملوا على تشجيع العام وأهله، حيث مدوا إليهم يد العون، وقدَّموا لهم الهدايا والأموال، وقد عرفنا ممَّا سبق أنَّ كافورًا كان يُقرِّب إليه العلماء والأدباء، وكان بلاطه مجمعًا لهم، وكان يُنافِس في ذلك بلاط سيف الدولة الحمداني، وكذلك بلاط الخليفة العباسي.

ثانيًا: الطب والأطباء:

كان الطبُّ على رأس العُلوم العقليَّة في مصر في عصر الدولة الإخْشيديَّة، وقد وُجِدَ عددٌ من الأطباء في عهد الدولة، وكان أمهر هؤلاء الأطبَّاء من أهل الذمَّة[(1)]، ومنهم:

١ ـ أبو الفرج الباسلي:

وكان هذا الطبيب هو الطبيب الخاص لمحمد بن طغج الإخْشيدي، وكان الإخْشيد يَثِقُ فيه ثقةً عمياء؛ ولذلك فلم تكن مهمَّة هذا الطبيب تنحَصِر في عِلاج الإخْشيد فقط، ولكنَّه كان يشرف أيضًا على الأطعمة التي تقدم للإخْشيد، وكان للإخْشيد يصحبه في أسفاره[(2)].

٢ ـ نسطاس بن جريج:

وكان هذا الطبيب نصرانيًّا، وكان عالمًا بصناعة الطب، وكان حسن البصارة بالماء، وكانت له رسائل عديدة، منها الرسالة التي أرسَلَها إلى يزيد بن رومان النصراني الأندلسي، وكانت هذه

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٣.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٧، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٢٢.

الرسالة في البول، وله في الطبِّ كتابٌ حسن[1]، ويعدُّ ما فعله نسطاس بن جريج مع زيد بن رومان من أروع الأمثلة التي تدلُّ على وجود تبادل علمي بين أطباء الفسطاط وأطباء الأمصار الأخرى[2].

ويبدو أنَّ مهنة الطب كانت - كغيرها من المِهَن - قائمَّة على ثورات هذه المهنة أبًا عن جد، فقد كان لسعيد بن توفيل، الذي عاصَر الدولة الطولونيَّة - ابنًا نابغة في الطب، وقد وجد ذلك أيضًا في عصر الدولة الإخْشيديَّة، فقد كان لنسطاس بن جريج ابن يُدعى أبا يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن نسطاس بن جريج، وكان مسيحيًّا، وقد برع أبو يعقوب في الطب، وعمل في خِدمة الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله الفاطمي[3].

٣ـ البالسي:

وكان من الأطباء الذين عاصَروا الدولة الإخْشيديَّة، وخاصَّةً في عهد كافور الإخْشيدي، ولهذا الطبيبِ كتابٌ "اسمه" التكميل في الأدوية المفردة، وقد ألَّف هذا الكتاب لكافور الإخْشيدي[4].

٤ـ سعيد بن بطريق:

(١) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٣، ص١٤١، دار الثقافة، بيروت، ط٣، (١٩٨١م - ١٤٠١هـ)، انظر: ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حيان الأندلسي المعروف بابن جلجل)، طبقات الأطباء والحكماء، ص٨٢، تحقيق: فؤاد سيد، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، د. صفي على محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٤.

(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٨.

(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٥.

(٤) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٤.

"كان البطرك الملكاني سعيد بن بطريق افتيشيوس المتوفَّى سنة ٣٢٨هـ حاذقًا في ميدان الطب إلى جانب مكانته كمؤرخ، وكان نصرانيًّا مشهورًا عارفًا بعلم صناعة الطب، وكانت له درايةٌ بعلوم النصارى ومذاهبهم[١]، وقد عُيِّن بطريركًا على الإسكندريَّة، وله كتبٌ في الطب، وقد ترجَمَ كتاب "الحيوان"؛ لأرسطو، وترجم أيضًا كتاب "السماء والعالم"؛ لأرسطو أيضًا[٢]، وكان له ابنٌ نابغة في الطب[٣].

"وكان لبعض الأطبَّاء في ذلك العصر (سكرتيرون) أو مديرو أعمال، وكانوا يتسلَّمون أجورَ العلاج، كما يتبيَّن من وثيقةٍ على ورق محفوظة الآن في مجموعة الأرشيدوق رينر في فينا، تتطلَّب أمرًا من طبيب إلى سكرتيرة، بأنْ يكتب لشخصٍ اسمه حسين بن شعيب وصل بالنقود التي دفعها للطبيب نظير تشريطه"[٤].

وظيفة طبيب البلاط:

كانت هذه الوظيفة من الوظائف الرئيسة في بلاط الدولة الإخْشيديَّة، ومن الأطبَّاء الذين قاموا على هذه الوظيفة الطبيب أبو الفرج الباسلي، الذي كان يُقِيم في قصر الأمير محمد بن طغج الإخْشيدي، وكان يصحَبُه في أسفاره كلَّما سافر إلى مكانٍ ما، ولم تكن مهمَّة هذا الطبيب الإشراف على علاج الأمير فحسب، ولكنَّه كان يشرف

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٤.
(٢) أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج١، ص١٧٤.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٥.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٦٥، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٠٣.

على شتَّى أنواع الطعام، الذي كان يُقدَّم إليه، ويمنَع ما لا يصلح منها لحالة الأمير الصحيَّة[1].

وممَّا يدلُّ على أهميَّة هذه الوظيفة ما رواه طبيب الإخْشيد أبو الفرج الباسلي ونقَلَه ابن سعيد: "قال: اشتهى الإخْشيد بقرية فعُمِلت له، وكان رسمي إذا قُدِّمت المائدة إليه أنْ أقف في طريق الطعام، فأرف على كلِّ لون يقدم، فأردُّ ما أرى ردَّه، وأصلح ما أراه أرسله إليه، فجاؤوا ذلك اليوم بالقرية، فكشفتها وأزلت منها ما يصلح إزالته، فأخَذَها كافور بيده، وأدخلها إليه، ولم يكن رسمه أن يحمل طعامًا، فلمَّا خرج، قلت له: ما يزيدك الله بهذا إلا رفعة، فقال لي: كانت شهوة مولاي لها قويَّة، فأحببت أنْ أدخُل أنا بها..."[2].

وهذه الرواية تدلُّ على أنَّ أبا الفرج الباسلي كان الطبيب المشرف على طعام الإخْشيد، وأنَّ هذا العمل كان بتكليفٍ من الإخْشيد نفسه.

٥ـ المارستان الأسفل:

كان أحمد بن طولون قد أمَر في سنة ٢٥٩هـ ببناء مارستان للمرضى، وقد وصَل ما أنفَقَه عليه ستين ألف دينار، وكان هذا البيمارستان يُعرَف بالبيمارستان الأعلى أو البيمارستان العتيق بمصر، وكان لهذا البيمارستان أوقافٌ عديدة، وكان يخصص دخل هذه الأوقاف كلها للإنفاق عليه وعلى شؤونه وضمان بقائه، ويبدو أنَّ هذا

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٥١.

(٢) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، ص١٨٧، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص١٣٠.

البيمارستان كان مخصصًا للعامَّة فقط، وقد بلَغ من عناية ابن طولون بهذا البيمارستان أنَّه كان يركب بنفسه في كلِّ يوم جمعة، ويتفقَّد خزائن البيمارستان وما فيها من الأطباء، وينظُر إلى المرضى وسائر الأعلاَّء والمحبوسين والمجانين[(١)].

وقد قام كافور الإخْشيدي ببناء مارستان، وهو قائمٌ بتدبير دولة الأمير أبي القاسم أنوجور بن محمد الإخْشيد، وذلك سنة ٣٤٦هـ، فعرف باسمه[(٢)]، وكان هذا المارستان يسمى المارستان الأسفل؛ تمييزًا له عن المارستان الطولوني، وقد حبست لهذا البيمارستان الأوقاف كما حبست للبيمارستان الطولوني أو الأعلى؛ لكي يصرف من دخلها عليه[(٣)].

ويبدو أنَّ شأنَ البيمارستان الأعلى الطولوني قد ضعُف بعد بناء هذا البيمارستان، فقد نقلت إليه بعض أمتعته[(٤)].

وكان يبذل للأطبَّاء الأجور والعَطاء من جانب الولاة والأمراء، وكان لهم أيضًا جراية لطعامهم إلى جانب أُجورهم الماديَّة، وكانت المرتَّبات تُقدَّر على حسب درجات هؤلاء الأطبَّاء، فقد رأى الفُقَهاء أنَّ هذه العلوم العقليَّة هي علوم يجوزُ تعلُّمها لكسب المال والجاه[(٥)].

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦١٠ ـ ٦١١.
(٢) المقريزي، الخطط، ج٤، ص٢٦٧، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦١١.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦١٢.
(٤) المصدر السابق، ص٦١٢.
(٥) المصدر السابق، ص٦١٣.

وكـان لـبعض الأطبـاء أدويـة معيَّنـة يعـدُّونها بأنفسـهم، وكـذلك كـان البعض منهم يستخدم علم النفس في العلاج، وهي وسيلةٌ لَجَأ إليها الطبُّ الحديث[1].

ثالثا: علم التنجيم:

هـو فـرعٌ مـن فُـروع علـم الفلـك، ويُطلَق عليـه أيضًـا "علـم النجـوم التعليمي" وهو الذي يُعَدُّ في العلوم وفي التعاليم، ويخلو من عِبارات العرافة والزجر وأشباه ذلك ممَّا تخصُّ به صناعة التنجيم، ويعدُّ المسعودي ذلك العلم فرعًا من فروع علم الرياضيات[2].

ومن أهمِّ فُروع علم التنجيم "علم الزيجات والتقاويم" الذي يتعرَّف منـه مقـادير حركـات الكواكـب لا سـيَّما السـبعة السـيَّارة، وتقـويم حركاتهـا، وإخـراج الطوالـع، وكـذلك فهـو ينتفـع بـه في معرفـة موضـع كلِّ كوكب إلى فلكه وإلى فلك البروج وانتقالها ورجوعها واستقامتها وتشـريقها وتغريبهـا وظهورهـا وخفائهـا، وهـو مـا يُعـرَف بظـاهرتي: "الكسـوف والخسـوف"، والغـرض مـن معرفـة هـذه الأمـور هـو معرفـة الساعات والأوقات وفصول السنة وسمت القبلة وأوقات الصلاة[3].

ومن العلماء المصريين الذين عاصَروا الدولة الإخْشيديَّة في مصر، والذين نبَغُوا في علم التنجيم "أبو الحسـن علـي بـن عبدالرحمن بن يونس بن عبدالأعلى الصـرفي" المصري المنجم الـذي تـوفي سـنة ٣٨٩هـ، وكـان هـذا العـالم مختصًّـا بعلـم النجـوم ومُتصـرِّفًا في سـائر العلـوم بارعًـا في

---

(١) المصدر السابق، ص٦٠٦.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦١٨.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الفصل السادس عشر، ص٤٤٨.

الشعر، وقد اختصَّ أبو الحسن بصُحبة الحاكم بأمر الله الفاطمي، وألَّف له الزيج الكبير، وهو كتابٌ يختصُّ بحساب سير الكواكب، ويختصُّ باستخراج التقويم، وهذا الكتاب يدلُّ على أنَّ صاحبه كان أعلم الناس بالحساب والتسيير في ذلك الوقت[1].

وقد قال صاعد بن أحمد الذي تُوفِّي سنة ٦٤٢هـ: "وعلى عبدالرحمن بن يونس لزيج يحيى بن أبي منصور تعويل أهل مصر في تقويم الكواكب إلى اليوم؛ أي: في أيَّام صاعد بن أحمد، وكان يعيشُ في القرن السابع الهجري[2].

ووجود هذا العالم فقط يدلُّ على عدم انتشار علم التنجيم في مصر الإخْشيديَّة، ويدلُّ أيضًا على قلَّة مَن اشتغل به.

١ـ مقدمة في ماهيَّة التاريخ وأهميَّته:

إنَّ تاريخ كلِّ شيء من حيث اللغة، كما عرَّفَه محمد بن يحيى الصولي (ت٣٣٦هـ) هو غايته ووقته الذي ينتهي إليه، فالتاريخ إذًا هو الإعلام بالوقت[3].

وكلمة "تاريخ" تعني في الاصطلاح: الزمن والحقبة، وهذا المعنى لم يظهَرْ في الأدب الجاهلي، ولا في القُرآن الكريم، ولا في الأحاديث

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦١٨.
(٢) المصدر السابق، ص٦١٨.
(٣) أبو بكر محمد بن يحيى الصولي، أدب الكتاب، ج٣، ص٢١٤، ت: محمد بهجة الأثري، القاهرة، (١٣٤١هـ) انظر: د. السيد عبدالعزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، ص١٧، مؤسسة شباب الجامعة، بالإسكندرية، (١٩٩٩م).

النبويَّة، ولم يستخدم لأوَّل مرَّة إلا منذ أنْ أدخل الخليفة عمر بن الخطاب التقويم الهجري[1].

وتذكُر الروايات أنَّ الخليفة عمر بن الخطاب أراد وضْع تاريخ للناس، يتعامَلون به؛ لتصبح أوقاتهم مضبوطة فيما يتعاطونه من مُعامَلاتهم، فاتَّفق الصحابة على أنْ يجعلوا تاريخ دولة الإسلام من وقت أو تاريخ هجرة النبي - صلَّى الله عليه وسلَّم - لأنَّ وقت الهجرة لم يختلف فيه أحدٌ، بخلاف وقت مبعثه، فإنَّه مُختَلَفٌ فيه، وكذلك وقت ولادته ليلة وسنة، وأمَّا وقت وفاته فهو وإنْ كان معينًا فلا يحسن عقلاً أنْ يجعل الأصل لمبدأ التاريخ، وأيضًا فوقت الهجرة هو وقت استقامة ملَّة الإسلام، واستيلاء المسلمين، فهو ما يتبرك به، ويعظم وقعُه وأثره في النفوس، وبدؤوا بأوَّل السنة وهو المحرَّم؛ لأنَّه كان أوَّل هلال استهلَّ بعد البيعة والعزم على الهجرة، وأصبح هذا التاريخ يعرف بتاريخ الهجرة[2].

"ومنذ أنْ وضَع عمر بن الخطاب تقويمًا ثابتًا - وهو التاريخ الهجري - أصبح عنصرًا حيويًّا في نشأة الفكرة التاريخيَّة، ومنذ ذلك الوقت أصبح توقيت الحوادث أو تاريخها العمود الفقري للدراسات التاريخيَّة"[3].

---

(١) د. سيد عبدالعزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، ص١٨، ١٩، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٨١.
(٢) د. سيد عبدالعزيز سالم، التاريخ المؤرخون العرب، ص١٨، ١٩، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٨١.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٨١.

ثـم تطـوَّر مـدلول الكلمـة، واكتسـبت كلمـة تـاريخ معنـى "الكتـب التاريخيَّـة"، ويمكـن القـول بـأنَّ الكلمـة أصـبحت راسـخة الكيـان في الاستعمال منذ القرن الثاني الهجري[1].

وعندما صار التاريخ عِلمًا كسائر العلوم المدونة كالفقه والنحو والبيان وغير ذلك ثبت الاحتياج إليه، كما ثبت الاحتِياج إلى ما عَداه من العلوم، وأنَّه واجبٌ تعلُّمه على سبيل الكفاية وجوب سائر العلوم بضبط زمن المبدأ والميعاد، وبارتباطه الشديد بالدراسات الدينيَّة"[2].

"وقد اكتسبت كلمة تاريخ هذا المعنى باستعمالها للدلالة على كتبٍ تحتوي على أزمنةٍ، فالكتب التاريخيَّة التي ليس فيها أزمنةٌ لم تكن في الأصل تسمَّى كتب تاريخ، ومجموعات التراجم تدخُل في عداد كتب التاريخ؛ لأنَّها تذكر تواريخ الوفاة والولادة لبعض الشخصيَّات التي ترجمت لها"[3].

ولقد ارتبطَتِ الكتابة التاريخيَّة منذ بدايتها في صَدر الإسلام بالعلوم الدينيَّة ارتباطًا وثيقًا، فكان المؤرِّخون الأوَّلون يكتبون في السيرة النبويَّة وفي المغازي وفي نسب قريش، وفي الطبقات وفي التراجم لرجال العلم والفقه والحديث، ولا شكَّ فيه أنَّ القرآن قد أكَّد على أمثلة الشعوب الماضية البائدة؛ لما فيها من عِبَرٍ دينيَّة ومواعظ خلقيَّة[4].

(١) د. سيد عبدالعزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، ص١٣.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٨١.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٨٢.
(٤) د. السيد عبدالعزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، ص٢٦.

ولقد جمَع كثيرٌ من أئمَّة المسلمين والمؤرِّخين الأوائل بين الفقه والتاريخ؛ فكان الطبري العظيم وابن كثير يجمعان بين التفسير والتاريخ، وكذلك كان الحافظ الذهبي مُؤرِّخًا وفقيهًا وحافظًا في آنٍ واحد[1].

والتاريخ كلُّه حوادث فيها من العِبرة الموعظة والدروس والتجربة ما يُفِيد المطَّلِع عليها والقارئ فيها[2]، وقد أشادَ البهاء محمد ابن القاضي في قصيدةٍ له بفضل التاريخ وبيان منزلته في القرآن الكريم، حيث جاء في قصيدته:

وَبَعْدُ فَالتَّارِيخُ وَالأَخْبَارُ عِلْمٌ لَهُ فِي المِلَّةِ اعْتِبَارُ
وَقَدْ كَفَى فِيهِ مِنَ البُرْهَانِ مَا جَاءَنَا مِنْ قَصَصِ القُرْآنِ[3]

وقد رأى المصريون في التاريخ جانبًا مهمًّا من جوانب الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة؛ ولذلك فقد عُنُوا به عنايةً بالغة، كما عُنُوا بالقراءات والتفسير والحديث واللغة والنحو وغير ذلك من العلوم، وقد نشَأت بمصر مدرسةٌ تاريخيَّة تَبوَّأَتْ مكانةً بارزة في تاريخ الحركة الفكريَّة؛ لأنَّها ارتبطت بالفتح الإسلامي، الذي يعدُّ نقطة تحوُّل خطيرة في تاريخ البلاد كلها[4]، وقد اهتمَّت هذه المدرسة بسِيرة الرسول - صلَّى الله عليه

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦، ٢٧.
(٢) المصدر السابق، ص٢٨، ٢٩.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٨٢، ٤٨٣.
(٤) د. فتحية النبراوي، علم التاريخ دراسة في مناهج البحث، ص١٦٣، دار الآفاق العربية بالقاهرة، (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٨٣.

وسلَّم - ومغازيه، التي كانت تقومُ وتعتمد على الرواية الشفهية، ثم ظهرت بعد ذلك كالمؤلَّفات في تاريخ مصر القومي[1].

رابعًا: علم الكلام:

لقد انتَقلتْ من العراق إلى مصر في القرن الثالث الهجري صورةٌ من خلافات المتكلِّمين، وذلك منذُ بعَث المأمون إلى ولاة الأمصار بمنشوره، الذي أمر فيه بأخْذ العلماء والقضاة بخلق القرآن، وقد ورَد كتاب المأمون علي كيدر والي مصر سنة ٢١٨هـ، فامتحن قاضيها وفُقَهاءها، وقالوا بخلق القرآن"[2].

وكان أمر المحنة سهلاً في ولاية المعتصِم، فلمَّا مات وقام الواثق سنة ٢٢٧، ورد كتابه على محمد بن أبي الليث القاضي بمصر، فأمَر بامتحان الناس أجمع فلم يبقَ أحد من فقيه ولا محدِّث ولا مؤذِّن ولا معلِّم حتى أُخِذَ بالمحنة، فأجابَه كثير من الناس، ومُلِئَت السُّجون بِمَن أنكَرُوا المِحنة، وأمَر ابن أبي الليث بالاكتتاب على المساجد بفسطاط مصر (لا إلا إله إلا اللّه رب القرآن المخلوق)[3].

وكان ذو النون المصري من الذين عُذِّبوا، واقرُّوا بالمحنة، فقد هرب ثم رجع وأقرَّ بالمحنة[4].

---

(١) د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٦٤، ١٦٧، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٤٩٧.

(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٩.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في يعصر الإخشيديين، ص٣٠٩، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٢٤.

(٤) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٢٥.

واستمرَّ أمر المحنة حتى ورد كتاب المتوكل على هرثمة يأمُر بترك الجدال في القُرآن سنة ٢٤٣هـ[1].

ومن المتكلِّمين بمصر في عصر الدولة الإخْشيديَّة سيبويه المصري - أبو بكر محمد بن موسى بن عبدالعزيز الكندي الصيرفي (٢٨٤هـ - ٣٥٨هـ)، الذي اشتهر بالجدل والكلام، وأخَذ علم الاعتزال عن أبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، وكان وجْه المتكلِّمين بمصر"[2].

وبذلك فقد شهدت مصر في العصرين الطولوني والإخْشيدي بعض مَن يعتنقون مذهب الاعتزال[3].

وروى ابن زولاق أنَّ سيبويه المصري كان معتزليًّا، وكان يُظهِر الكلام في الاعتزال في الطرق والأسواق، وكان الناس يتحمَّلون ذلك منه لاعتقادهم أنَّه لم يكن سليم العقل تمامًا، وروى الحسن بن زولاق أنَّ سيبويه أخَذ علم الاعتزال عن أبي علي محمد بن موسى القاضي الواسطي، وكان وجْه المتكلِّمين بمصر، ويروي أنَّ سيبويه كان يوم الجمعة في سوق الورَّاقين في جمعٍ كبير، وفي الحاضرين أبو عمران موسى بن رباح الفارس المتكلِّم أحد شيوخ المعتزلة المشهورين، وكان سيبويه يصيح ويقول: الدار دار كفر، أحسبكم أنَّه ما بقي في هذه

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١٠، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٢٥.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٢٥.
(٣) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص١٧، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣١٠.

البلدة العظيمة أحدٌ يقول: القرآن مخلوق، إلا أنا وهذا الشيخ أبو عمران - أبقاه الله - فقام أبو عمران يعدو حافيًا؛ خوفًا على نفسه حتى لحقه رجل ببغله[1].

وكان منصور بن إسماعيل الفقيه الشافعي قد تعرَّض للاضطهاد لأنَّه أظهر علم الكلام[2].

خامسًا: الهندسة المعماريَّة:

تُثبت المنشآت العمرانيَّة الكثيرة التي ترجع إلى العصر الإخْشيدي أنَّ فنَّ العمارة كان مُتقدِّمًا في هذا الزمن، وأهمُّ هذه المنشآت قصر المختار والبستان الذي شيَّدَه الإخْشيد في جزيرة الروضة سنة ٣٢٥، وقد روى ابن زولاق قصَّة هذا البستان قائلاً: "إنَّ الإخْشيد قال لصالح بن نافع أنَّه أراد منذ تمَّت له إمارةُ مصر أنْ ينقل دار الصناعة من جزيرة الروضة، وأنْ يجعل موضعها بستانًا يُسمِّيه المختار، ثم أمره أنْ يخرج إلى الجزيرة؛ ليعدَّ مشروع هذا البستان مع دارٍ كبيرة تُقام فيه، وأنْ يقدر ما يلزم لذلك من النفقات، فخرج صالح بن نافع مع بعض الرجال الذين لهم دِرايةٌ بمثْل هذه الأمور، وخطوا تصميم البستان والقصر، وألحقوا بهما دارًا للحرس ودارًا للغلمان وخَزائن للطعام والملابس والفرش، وعرضوا هذا التصميم على رُقعةٍ كبيرة من الورق على الإخْشيد، فأُعجِب به، وسأل عن نفقاته، فقيل له: ثلاثون ألف

---

(١) الحسن بن زولاق، أخبار سيبويه المصري، ص١٨، ١٩، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، ص٣١٠، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٢٦.
(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٦٢٦.

دينار، فاعترض الإخْشيد على ذلك المبلغ، وقال أنَّه يريد الاقتصاد من نفقات المشروع، وبالفعل انخفض هذا الرقم إلى خمسة آلاف دينار[1].

ويبدو أنَّ الإخْشيد كان شديدَ العناية بتجميل حاضرة ولايته؛ فقد ذكرت المراجع التاريخيَّة أنَّه أنشأ بستانًا آخر شمالي الفسطاط عُرِفَ بعد ذلك باسم البستان الكافوري، وأنَّه عُنِي به، وجعل له أبوابًا من حديد، وأنَّه كان ينزل به ويُقِيم فيه أيامًا كاملة[2].

وكذلك فإنَّ من العمائر الإخْشيديَّة التي تُنسَب إلى الإخْشيد مستشفى أو مارستان كان يعرف باسم المارستان الأسفل تمييزًا له عن المارستان الطولوني، ويقال: إنَّ كافورًا الإخْشيدي هو الذي شيَّده[3].

وكذلك فإنَّ من المنشآت الرئيسة التي شُيِّدتْ في العصر الإخْشيدي "سبع سقايات"، شيَّدَها الوزير جعفر بن الفرات لسكَّان الفسطاط، حين أصبحوا يحتاجون في موسم الجفاف إلى جلب الماء من منطقة جزيرة الروضة، بسبب جَفاف الخلجان وانحسار مياه النيل إلى تلك المنطقة، وقد حفر هذا الوزير بئرًا لينقل منها الماء إلى السبع السقايات التي أنشأها، وحبسها لجميع المسلمين التي كانت تحيط الحمراء[4].

---

(١) د. سيد إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٨٨، ٣٨٩.
(٢) المصدر السابق، ص٣٨٩.
(٣) المقريزي، الخطط، ج٤، ص٢٦٧، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٩٢.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٢٩٢.

سادسًا: النهضة العلميَّة في القرن الرابع الهجري وأثرها في تتابُع حلقات التاريخ المصري:

لقد مرَّ التاريخ الإسلامي بثلاث مراحل: وقد أُطلِق على المرحلة الأولى منه مرحلة التدوين الأولى، وكان التدوين فيها يتَّسِم بالطابع الشخصي، وقد امتدَّت هذه المرحلة حتى مَطلَع القرن الثاني الهجري، وكان الاهتمام فيها مُتَّجِهًا نحو السِّيرة النبويَّة، أمَّا المرحلة الثانية فقد امتدَّت خلال القرن الثاني كله تقريبًا، واهتمَّ الإخباريون خِلالها بجمع أخبار الأحداث المختلفة والمواضيع المتنوعة كلها إلى جانب الاهتمام بالسِّيرة النبويَّة، ثم جاءت المرحلة الثالثة التي تتمثَّل في جميع الموضوعات التاريخية على أساسٍ من التسلسل الزمني[1].

ويُمثِّل القرن الرابع الهجري فترة حاسمة من تاريخ الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة، فقد شهد هذا القرن النهضة الفكريَّة التي شملت الأمصار الإسلاميَّة كلها، وكان لهذه النهضة أسبابٌ عديدة؛ منها: أنَّ موجة الفتوحات الإسلاميَّة الكبرى قد هدَأتْ، وبدأ عصر الاستِقرار السياسي، ونشطت حركة الترجمة من الثقافات القديمة نشاطًا كبيرًا، كما شَهِدَ هذا القرن ظهور الإمارات المستقلَّة، التي تنافَست في ميدان العلم والمعرفة، وعملت هذه الإمارات على اجتِذاب أئمَّة الفكر، وكان العصر الإخْشيدي غنيًّا بالفُقَهاء والعلماء والأدباء والمؤرِّخين، وقد حظيت هذه الطوائف جميعها بتقدير الأمراء الإخْشيديين[2].

---

(١) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج١، ص٩٢ - ١٠٠.

(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٢٨.

وقد مهَّد القرن الثالث الهجري الطريق لما شهده القرن الرابع - الذي يُمثِّل الإطار الزمني للدولة الإخْشيديَّة - من تطوُّرٍ في فنِّ كتابة التاريخ وتحقيق استقلاليَّته كعلمٍ من العُلوم الإسلاميَّة الذي اضطلعَتْ فيه مصر بعبءٍ كبيرٍ لبنائه ووضع أُسُسِه وتطوير مناهجه وتوسيع مجالاته، حتى إذا أشرف القرن الرابع الهجري على الانتصاف طالعنا مؤرِّخ مصري كبير، قد أمسك بزمام الموضوع ليُسهِم بوضع إضافة حقيقيَّة لعلم التاريخ، وهذا المؤرخ هو الحسن بن زولاق، الذي عاصَر الدولة الإخْشيديَّة، فقد كانت جُهود مُؤرِّخي مصر الإخْشيديَّة استمرارًا لجهود مَن كان قبلهم من أمثال ابن عبدالحكم، الذي استَطاع أنْ يُواصِل الكتابة بالرؤية المسنَدة مشيرًا إلى بعض مصادره[1]، ولكنْ على الرغم من أهميَّة كتاب ابن عبدالحكم "فتوح مصر وأخبارها" فإنَّنا لا نسمع عنه لفترةٍ طويلة من الزمن حتى ظهر في كتابات الكندي، الذي أفادَ من كتابات ابن عبدالحكم وكتابات أسرته[2].

سابعًا: المؤرخون في عهد الدولة الإخْشيديَّة:

لقد كان النصيب الأكبر لمصر في الثقافة الإسلاميَّة هو ما كتَبَه أبناؤها في التاريخ[3]، وفي عهد الدولة الإخْشيديَّة تتابعَتْ حلقات التاريخ المصري[4]، فقد نبَغ من المؤرِّخين المصريِّين في فجر الإسلام "ابن

(١) د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨١.
(٢) د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٧٨، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٢٣٥.
(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٦.
(٤) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٢٨.

عبدالحكم"، أمَّا العصر الإخْشيدي فقد أخرج من المؤرِّخين ابن يونس والكندي وابن زولاق[1].

١ـ ابن يونس:

هو الحافظ الإمام أبو سعيد عبدالرحمن بن أحمد بن الإمام يونس عبدالأعلى الصدفي المصري، وقد وُلِدَ ابن يونس في سنة ٢٨١هـ، وتُوفِّي في جمادى الأولى سنة ٣٤٧هـ[2].

ولم يخرج ابن يونس عن المناخ العلمي السائد في عصره، فقد نهل ابن يونس من العُلوم الدينيَّة السائدة فيها، فقد كان من أئمَّة المحدِّثين رغم أنَّ دائرة علمه لم تتهل من غير مصر، فلم يخرجْ عن مصر، ولم يسمع الحديث بغير مصر[3]، وكان العُرف قبل القرن الرابع الهجري لا يجيزُ لإنسانٍ رواية الحديث من غير لقاء رجاله ومن غير إجازةٍ مكتوبة تُخوِّله حقَّ الرواية[4].

وكان ابن يونس خبيرًا بأيَّام الناس مُطَّلِعًا على تواريخهم، وهو صاحب "تاريخ مصر"[5]، وقيل: إنَّه جمع لمصر تاريخين: أحدهما وهو الأكبر يختصُّ بالمصريين، والآخَر يشتمل على ذكر الغرباء الواردين

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٦.
(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٦.
(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٦.
(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥.
(٥) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية، ص٥٤٦.

على مصر[1]، ولهذين التاريخين ذيلٌ لابن الطحان فيهما معًا، وينسب إليه حاجي خليفة كتابًا في التاريخ باسم "العقيد في تاريخ الصعيد"[2].

وكتب ابن يونس كلُّها مفقودةٌ، ولكنَّا نجدُ بعض المقتطفات منها في كتب المؤرِّخين، فقد نقل عنه ابن حجرٍ فيما كتبه عن القضاة، ويبدو من هذه المقتطفات أنَّ الكلام على الحديث والمحدِّثين كان أساس ما كتَبَه ابن يونس في التاريخ[3].

ولكن يبدو أنَّ بعض مُعاصِري ابن يونس كانوا لا يَثِقُون بما يكتبه في التاريخ، وأنَّ البعض الآخَر كانوا يقومون بمهمَّة الدفاع عنه، ويتبيَّن هذا من الأبيات الآتية التي قِيلت في رثائه سنة٣٤٧هـ:

أَبَا سَعِيدٍ وَمَا نَأْلُوكَ إِنْ نَشَرَتْ عَنْكَ الدَّوَاوِينُ تَصْدِيقًا وَتَصْوِيبَا

مَا زِلْتَ تَلْهَجُ بِالتَّارِيخِ تَكْتُبُهُ حَتَّى رَأَيْنَاكَ فِي التَّارِيخِ مَكْتُوبَا

نَشَرْتَ عَنْ مِصْرَ مِنْ سُكَّانِهَا عَلَمًا مُبَجَّلاً بِجَمَالِ الْقَوْمِ مَنْصُوبَا

كَشَفْتَ عَنْ فَخْرِهِمْ لِلنَّاسِ مَا سَجَعَتْ وُرْقُ الْحَمَامِ عَنِ الأَغْصَانِ تَطْرِيبَا

أَعْرَبْتَ عَنْ عَرَبٍ نَقَّبْتَ مِنْ نُخَبٍ سَارَتْ مَنَاقِبُهُمْ فِي النَّاسِ تَنْقِيبَا

أَنْشَرْتَ مَيِّتَهُمْ حَيًّا بِنِسْبَتِهِ حَتَّى كَأَنْ لَمْ يَمُتْ إِذْ كَانَ مَنْسُوبَا[4]

٢ـ الكندي:

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٦.

(٢) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٦.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٠٥، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٦.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٧.

كانت رواية ابن عبدالحكم أقدَمَ وثيقةٍ وصلَتْنا عن الفتح الإسلامي لمصر وقيام الدولة الإسلاميَّة فيها، وكانت هذه الرواية على مرِّ العصور مستقى لجميع مُؤرِّخي مصر الإسلاميَّة، والآن نعرض لجهود مُؤرِّخٍ مصري آخَر، يُعَدُّ من طليعة المتقدِّمين أيضًا، قد استأنف تدوين هذه الرواية في نَواحٍ خاصَّة، ووصل بمجهوده مجهودَ ابن عبدالحكم، هذا المؤرِّخ هو أبو عمر الكندي(١)، وهو أحد المؤرِّخين والرواة الذين ذاع صِيتهم واشتهروا في القرن الرابع الهجري، وسلَكوا في تدوين التاريخ طريق الرواية والإسناد(٢)، وهو محمد بن يوسف بن نصير بن عمر التجيبي الكندي(٣)، نسبةً إلى (تجيب)، وهم بطن قبيلة كندة الشهيرة(٤)، الذين وفَدُوا إلى مصر وقتَ الفتح(٥)، وقد وُلِدَ الكندي في فسطاط مصر في العاشر من ذي الحجة سنة ٢٨٣هـ (١٧ يناير سنة

---

(١) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ومصادر التاريخ الإسلامي، ص٢١، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، (١٩٩٩م)، انظر: د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨٠.

(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢١، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٢٨.

(٣) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص١٨، سلسلة أعلام العرب رقم ٥٥، الدار المصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة، (د.ت) انظر: د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢١، د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٧، د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨٠.

(٤) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢١، انظر: د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص١٨.

(٥) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢١، انظر: د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص١٨.

٨٩٧م)، وتُوفِّي بها في الثالث من رمضان سنة ٣٥٠هـ (١٥ أكتوبر سنة ٩٦١م)[١].

ورغم مَكانة الكندي العظيمة كمؤرِّخٍ، فإنَّه لم ينفصلْ عن المناخ العلمي، الذي كان سائدًا في عصره؛ فقد برز في الفقه والعلم والأخبار وأيَّام الناس وغيرها من العلوم، قال الفرغاني في "ذيل تاريخ شيخه الطبري" في ترجمة أبي عمر الكندي: "أنَّه كان من أعلم الناس بالبلد وأهله وأعماله وثُغوره، وله مُصنَّفات فيه وفي غيره من صُنوف الأخبار والأنساب، وكان من جملة أهل العلم بالحديث وغيره... وكان عارفًا بأحوال الناس وسير الملوك"[٢]، والراجح أنَّ الكندي تلقَّى عُلومه في مصر، فليس لدينا ما يدلُّ أو يُشِير إلى أنَّه رحَل إلى غيرها من البلاد[٣].

وعلى كلٍّ فقد انصرف الكندي إلى التاريخ والتأليف فيه، فكتَب فيه عددًا من الكتب، لم يصلْ إلينا معظمها، ولكنَّها كانت مَصدَرًا لكتبٍ أخرى، أُلِّفَتْ في موضوعها في العُصور التالية[٤]، على أنَّنا

(١) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢١، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٧، د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص١٨، د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨٠، د. صفي علم محمد، الحركة العلمية والأدبية، ص٥٢٩.

(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٢، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٢٩.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٧.

(٤)د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٣، انظر: د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٧، د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨٠، د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلامية، ص٣٥٩، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٢٩.

قد ظفرنا بأهمِّ تراث الكندي، وهو "تاريخ ولاة مصر" أو أمرائها منذ الفتح الإسلامي إلى عصره، و"تاريخ قضاة مصر" منذ الفتح أيضًا إلى منتصف القرن الثالث، وقد وصَل الاثنان إلينا في مخطوطٍ واحد حصَل عليه المتحف البريطاني، ولم يصلنا سِواه كاملاً من آثار الكندي، بيد أنَّ كلا الموضوعين مستقلٌّ عن الآخَر، وكلاهما يَكُون بذاته كتابًا خاصًّا[1].

الكتاب الأول: "تسمية ولاة مصر":

ويُعرَف هذا الكتاب أيضًا بكتاب "أمراء مصر" أو كتاب "الأمراء" أو كتاب "الولاة"، وهو أحدُ أنواع التاريخ الإداري، حيث يتناوَل فيه الكندي تاريخ مصر من ناحيةٍ مُعيَّنة؛ هي ذكر الولاة الذي تعاقَبُوا على حُكم مصر من قبل الخلافة، منذ الفتح العربي الإسلامي إلى عصر المؤلِّف[2].

وكذلك يتناوَل الكندي في كتابه مَن ولي الصلاة ومَن ولي الحرب والشرطة، ومَن جُمِعَ له الحرب والصلاة، كما يذكُر في مُقدِّمة كتابه[3].

ويمكننا أنْ نستخلص من كتاب "الولاة"؛ للكندي الأحداث السياسيَّة التي أرَّخ لها على النحو التالي:

---

(١) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٣.
(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٣، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٣.
(٣) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٣، ٢٤.

١ـ الفتح العربي لمصر:

حيث تحدَّث الكندي عن اتِّصال العرب بمصر قبل الفتح ومعرفة عمرو بن العاص بها عن طريق تجارته، ويتعرَّض الكندي للقصَّة الشائعة من حبس عمرو لكتاب الخليفة عمر بن الخطاب، لا يتلوه حتى نزل العريش، ثم يُشِير إلى فتح الفرما وغيرها من بلبيس وقتال الروم بها، ثم إلى أم دنين، وإلى حصن بابليون، والأمداد التي تلقَّاها المسلمون، وحِصار عمرو للحصن سبعة أشهُر ثم استيلائه عليه، ثم يُشِير إلى تحرُّك الجيش زاحفًا إلى الإسكندرية، ثم دخولها سنة ٢١هـ[١].

٢ـ عصر الراشدين:

حيث دخلت مصر بعد تمام الفتح دائرة النُّفوذ العربي في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، الذي كانت سياسته الإدارية هدفها الرقابة الشديدة على الولاة، ويتحدَّث عن شروط اختيار الوالي، ثم تحدَّث عن نقض البيزنطيين هُدنة الإسكندرية، ويتحدَّث عن الفتنة في عهد الخليفة عثمان بن عفان، والكندي يَسُوق أصحَّ الروايات وأصدقَها، ويتحدث عن انفِعال المصريين بأحداث الفتنة ومشاركتهم فيها، وأنَّ الأمر قد انتهى بمقتل عثمان، ثم تطرَّق إلى خِلافة علي - رضي الله عنه - والنِّزاع بينه وبين معاوية، وعلى استِيلاء معاوية على مصر وتولِّي عمرو[٢].

---

(١) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٨١، ٨٢.
(٢) المصدر السابق، ص٨٢ ـ ٨٨.

٣ـ الحكم الأموي في مصر:

فبعد أنْ قضى العرب نحو خمس سنوات في فتن وحروب داخليَّة متَّصلة بين عليٍّ ومعاوية، انتهى الأمر بانتصار معاوية وتولِّيه الخلافة بعد مَقتَل عليٍّ وتنازُل الحسن، وأوضح الكندي أنَّ هذه التطوُّرات جعلَتْ للعصر الأموي طابعًا خاصًّا ميَّزَه عن العصر السابق، فالخلافة لم تنتقلْ إلى الأمويين انتقالاً طبعيًّا، ولكنَّها قامت على القوَّة والاغتصاب، وأنَّ معاوية لم يكن أصلح الصحابة وأكثرهم، ولكنَّه استند في الحكم على وفرة الجند والمال، وانتهى الأمر بأخْذه البَيْعةَ لابنه يزيد.

وقد أعطى الأمويون الولاةَ سُلطةً مطلقة، وراقبوهم عن طريق البريد الذي تحوَّل في العصر الأموي إلى أداة مراقبة، وقد اعتمدوا على مواليهم في الحكم، وتحدَّث الكندي عن الثورات التي قامت ضدَّهم، ثم يشير إلى تعريب الدواوين، ثم إلى انهيار دولة الأمويين في عهد مروان بن محمد[1].

٤ـ الدولة العباسيَّة بمصر:

حيث كان ظُهور العباسيين ثورةً إسلاميَّة كبيرة لها مظاهرها السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، فقد أدَّى انتشارُ الإسلام إلى ظهور طبقات جديدة من المسلمين من غير العرب، لم يحصلوا على حُقوقهم المشروعة، فسخطوا على الأمويين وأيَّدوا الدعاة العباسيين، وكذلك فقد أدَّت السياسة الاقتصاديَّة الأمويَّة إلى كساد الحياة الاقتصاديَّة في العصر الأموي الأخير؛ ممَّا أدى إلى فَساد المحاصيل وانقطاع المواصلات،

---

(١) المصدر السابق، ص٨٩ ـ ١٠٦.

وكانت هذه الأزمات الاقتصاديَّة من وراء ثورات الناس ومحاولة تغيير الوضع القائم بمُناصَرة العباسيين، وكذلك فقد تطلَّع أفراد من الطبقة الوسطى من غير العرب إلى جمع الثروة، وكانوا يريدون أنْ يكون لهم في مجال السياسة نفس النُّفوذ الذي كان لهم في مجال الاقتصاد، وقد ساندت هذه الطبقة العباسيين، وظلَّ لهم السُّلطان السياسي طوال العصر العباسي، وتحدَّث الكندي عن سياسة العباسيين الإداريَّة، وأنَّ الدولة بدَأتْ تختار الولاة من الفُرس المسلمين أو من الأتراك، ثم وضَع الكندي المشاكل التي تعرَّض لها العباسيون حتى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، والقضاء على المقاومة الأمويَّة في مصر، ثم وضح الانشقاق بين العباسيين والعلويين، وثورة النفس الذكيَّة وأخيه إبراهيم ووصولها إلى مصر، وكذلك الصِّراع بين الأمين والمأمون، ثم تحدَّث الكندي عن مظاهر تفكُّك الحكومة العباسيَّة في مصر ابتداءً من عهد المأمون، واستِمرار هذا التفكُّك حتى النصف الثاني من القرن الهجري[1]، **وقد نتج عن ذلك محاولتان ناجحتان للاستِقلال هما**:

الأولى: الدولة الطولونيَّة، التي أسَّسَها أحمد بن طولون[2].

الثانية: الدولة الإخْشيديَّة التي أسَّسَها محمد بن طغج الإخْشيدي[3]؛ حيث تَقِفُ رواية الكندي عند وفاة محمد طغج الإخْشيدي (في ذي الحجة سنة

---

(١) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص١٠٣، ١٣٣، انظر: د. عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٤.

(٢) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص١٣٤.

(٣) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص١٥١، انظر: د. عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٤.

٣٣٤هـ)، ويختم "تسمية ولاة مصر" بهذه العبارة التي أُثبتت في المخطوط الوحيد الذي وصَل إلينا:

"وإلى هنا انتهى ما كتَبَه أبو عمر، واخترمته المنيَّة قبل إكماله، قال ذلك ابن زولاق في أوَّل كتابه "أخبار قضاة مصر"، وما بعد ذلك ليس من كلام أبي عمر"[١]

الكتاب الثاني: "تسمية قضاء مصر":

ولهذا الكتاب أسماء أخرى مثل: "القضاة الذين ولو مصر"، أو "أخبار قضاة مصر"[٢].

ويتناوَل تاريخ القضاة الذين تولَّوْا قضاءَ مصر منذ الفتح العربي إلى منتصف القرن الثالث (سنة ٢٤٦هـ)[٣]، وكان القاضي أحدَ ثلاثة أو أربعة سُلطات توكل إليهم الخلافة أمرَ الأقاليم المفتوحة: هم الأمير أو الوالي، وهو الحاكم الإداري والعسكري، ومُتولِّي الخراج، وهو مُتولِّي الشُّؤون الماليَّة، وهي مهمَّةٌ يتولاها الولاة أحيانًا، وصاحب الشرطة، وهو المشرِف على النظام والأمن، والقاضي، وهو المشرف على تنفيذ الشريعة والحكم بين الناس، ومقره في عاصمة البلاد، وله نوَّاب في النواحي[٤]، وموضوع القُضاة الذين تولَّوْا القضاءَ بمصر موضوعٌ مهم، وله دورُه في

---

(١) د. عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٤، ٢٥.

(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٨، انظر: د. عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٥، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٤.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٤، انظر: د. عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٥، د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨٠، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٤.

(٤) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٦.

فهم نُظُمِ القضاء الإسلامي في عُصوره الأولى[1]، ولكنَّ الفضل يرجع إلى عبدالرحمن بن عبدالحكم، الذي عُنِي بذكر القضاة الذين تعاقَبوا على قضاء مصر منذ الفتح، حتى ولاية القاضي بكار بن قتيبة سنة ٢٤٦هـ (٨٦١م) ضِمنَ موضوعات كتابه "فتوح مصر وأخبارها"، وقد اتَّبع ابن عبدالحكم في ذِكرهم الترتيبَ التاريخي، ولكنَّه لم يذكر تواريخ التعيين إلا منذ القرن الثاني، وخاصَّة منذُ العصر الذي أدركته أسرته، ثم العصر الذي عاشَ فيه[2].

ثم سلَك الكندي نفسَ طريق ابن عبدالحكم، وكذلك فقد انتهى حيث انتهى، فقد بدأ من ولاية قيس بن أبي العاص أوَّل قاضي للإسلام بمصر في سنة ٢٣هـ إلى ولاية القاضي بكار بن قتيبة سنة ٢٤٦هـ[3]، ولا يوجد فرقٌ بين الروايتين إلا أنَّ الكندي كان أوسَعَ وأكثر تفصيلاً؛ فروايته من حيث الحجم خمسة أضعاف رواية ابن عبدالحكم تقريبًا[4]، وبالمقارنة يظهَرُ أنَّ الكندي قد اتَّخذ رواية ابن عبدالحكم أساسًا لكتابة، وأضاف عليها كثيرًا ممَّا استطاع أنْ يجمعه من التفاصيل والأخبار، وقد ذكر الكندي في سنده ابن عبدالحكم وغيره ممَّن روى عنهم ابن عبدالحكم؛ كيزيد بن أبي حبيب، وابن لَهيعة، والليث بن سعد، وعثمان بن صالح، وسعد بن عفير، ويحيى بن بكير، ومن المؤكَّد أنَّ هذه الرواية بحلقاته المتعددة،

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٢) د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٧٨.
(٣) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٦.
(٤) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٦.

لم يكن يعتمد في نقلها حتى عصر الكندي على السَّماع وحدَه، ومن المؤكَّد أنها دُوِّنتْ قبل ذلك بفترة[1].

وقد نهَج نهْج الكندي ونسَج على منواله مَن جاه بعده؛ ومنهم ابن زولاق وابن حجر العسقلاني وابن شاهين[2].

٣ـ كتاب "فضائل مصر":

ظلَّ هذا الكتاب في طيِّ النسيان فترةً من الزمن، وظلَّ يُنسَب خطأ إلى الكندي، فقد ذكَرَه السيوطي ونسبه إلى الكندي في ترجمته، وذكَرَه المقريزي واقتبس منه، ولكنَّه في الحقيقة يُنسَب إلى ولد الكندي عمر بن أبي عمر[3]، حيث ترى الدكتور سيدة إسماعيل كاشف ذلك وتقول: "ومن الأخطاء الشائعة أنَّ الكندي ألَّف كتابًا في "فضائل مصر"، ولكنَّ الحقيقة أنَّ صاحب هذا الكتاب هو ابنه عمر، وقد كتب في مقدمته أنَّ الذي أمَرَه بتأليفه هو كافور الإخْشيدي، وأشار إلى والده الكندي بين العلماء الذين جمَع من كتبهم ما أمَرَه به كافور، ثم ذكَرَه ثانيةً بين علماء مصر الذين برَع كلٌّ منهم في مذهبه، والذين لكلِّ واحدٍ منهم من الكتب المصنَّفة ما يعجز عن نظيرها سائرُ أهل الدُّنيا"[4].

---

(١) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٢٦، انظر: د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨١.

(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٨.

(٣) د. عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٢، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤١، د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٥.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٩، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٢.

ويُعَدُّ كتاب "فضائل مصر"؛ لعمر بن محمد بن يوسف الكندي بدايةَ تَطوُّرٍ مهمٍّ في تاريخ مصر القومي، وهو نموُّ الدِّراسات التاريخيَّة، ويُشِير إلى عِناية الحكَّام الإخْشيديين الشديدة والقويَّة بالدراسات التاريخيَّة من ناحية، وبمصر من ناحيةٍ أخرى، فقد جاء في مقدمة كتاب "فضائل مصر" ما نصُّه: "أخبرنا الشيخ الفقيه الإمام أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد السلفي الأصبهاني، قال: أنبأنا أبو طاهر محمد بن الحسين ابن محمد الحنائي، بدمشق قال: كتب إلَيَّ أبو الفضل محمد بن أحمد بن عيسى السعدي من مصر أنَّ محمد بن عبدالرحمن بن عمر بن سعيد التجيبي أَذِنَ لهم في الرواية عنه، قال: أخبرنا عمر بن محمد بن يوسف الكندي، قال: هذا كتاب أمَر بجمعه، وحضَّ على تأليفه الأستاذ أبو المسك كافور - أطالَ الله بقاءه - يذكُر فيه أخبار مصر، وما خصَّها الله - تعالى - به من الفضل والبركات والخيرات على أكثر البلدان، فزاد الله الأستاذ في العلمِ رغبةً ولأهلِه محبةً..."[1].

ثم يذكُر المؤلف أنَّه استقى مادَّته العلميَّة عن الشُيوخ المصريين وغيرهم من أهل العلم والخبرة، ويذكر ضِمن هؤلاء علي بن حسن بن خلف بن قديد، وأبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي[2].

وللكندي كتبٌ أخرى لم تصلْ إلينا، ولكنَّها كانت أساسًا لكتبٍ أخرى أُلِّفتْ في موضوعها في العصور التي تَلَتْ عصر الكندي، "وقد جاء

(١) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٢، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٢.
(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٢.

ذِكْرُ هذه المؤلفات الخاصَّة بالكندي مع ترجمةٍ في حاشيةٍ من النسخة الأصليَّة، وجدت بصفحة ١٣٢ من المخطوط الأصلي وهو كتاب "الولاة" أو "تسمية ولاة مصر" أو "الولاة وكتاب القضاة""[١].

ومن المؤلفات التي نعرِفُ أسماءَها، ولكنَّها ضاعتْ فلم يصلنا منها شيء:

١ - كتاب "الأجناد العربيَّة": وقد أشار إليه ابن دقماق في "الانتصار" عند حديثه عن جامع عمرو بن العاص سنة ٨٩هـ، كما أشار إليه المقريزي في "الخطط"[٢].

٢ - كتاب "الخندق والتراويح": وقد أشار إليه المقريزي والسيوطي، ويبدو أنَّه يعرض لواقعة الخندق سنة ٦٥ أيَّام ابن الزبير وولاية ابن جحدم، وهو الخندق الذي حفَرَه ابن جحدم للدفاع عن الفسطاط، وكانت تلك الأيَّام تسمَّى أيَّام الخندق والتراويح؛ لأنَّ أهل مصر كانوا يُقاتِلون نوبًا، يخرج هؤلاء ثم يرجعون ثم يخرج غيرهم، قال عبدالرحمن بن عبدالحكم:

أَلاَ هَلْ أَتَاهَا عَلَى نَأْيِهَا = بِنَاءُ التَّرَاوِيحِ وَالْخَنْدَقِ[٣]

٣ - كتاب "الخطط": ولم يثبتْ أنَّ أحدًا قد اقتَبَس منه، ولكنْ يبدو أنَّ مادَّةً كبيرةً من هذا الكتاب قد نقَلَها ابن دقماق في "الانتصار" عند حديثه عن مساكن الفسطاط وخططها، كما أشار إليه المقريزي في

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٢٩، ٥٣٠.
(٢) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٣، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣١.
(٣) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٣، ٤٤، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٢.

"خططه"، فذكر أنَّ الكندي كان أوَّل مَن كتَب في الخطط والآثار، ويبدو أنَّ ما ذكَرَه المقريزي عن معبد سمنود قد نقَلَه عن الكندي[١].

٤ - كتاب "أخبار مسجد أهل الراية الأعظم"[٢]: أشارَ إليه ابن دقماق والمقريزي، وهو يعرض للجامع العتيق، جامع عمرو بن العاص[٣].

٥ - كتاب "سيرة السري بن الحكم": وقد وردت الإشارة إليه في تراجم "المقفَّى"[٤].

٦ - كتاب "مروان بن الجعد": وقد أشار إليه ابن ميسر[٥].

٧ - كتاب "الموالي": تحدث فيه عن الموالي الذين ارتقَوْا في مصر، ونالوا المراتب العالية، فترجم لهم وكتب أخبارهم[٦].

ويذكر المؤرِّخون للكندي أنَّه ألف كُتُبًا أخرى، لا نستطيع أن نتحَقَّق من عناوينها على وجْه الدقَّة[٧].

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٨، انظر: د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٤، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٠.

(٢) المعروف أن أهل الراية خليطٌ من القبائل التي لم تكن ممثلة في جيش عمرو بن العاص تمثيلاً يسمح بأنْ تكون لها خطة مستقلة في الفسطاط، فجمعهم عمرو في خطة سماها أهل الراية.

(٣) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٤، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٢.

(٤) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٤.

(٥) د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٤، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣١.

(٦) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٨، انظر: د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٤، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٠.

(٧) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٨، انظر: د. حسن أحمد محمود، الكندي المؤرخ، ص٤٤.

أهميّة تراث الكندي ومنهجه التاريخي:

يُعتَبر الأثر الذي بَقِيَ لنا من أعمال الكندي هو "كتاب الولاة وكتاب القضاة"، وهو صورة من أبرع صُوَرِ التاريخ المحلِّي، وكذلك فكتاب الكندي له أهميَّة خاصَّة في تاريخ التنظيم الإداري، وبه سجلٌّ حافل لتاريخ الولاة وللقضاة الذين تولَّوْا تلك المناصب الإدارية في مصر في الفترة التي تحدَّث عنها المؤرِّخ، ومن هنا فإنَّ أهميَّة الكتاب تكمُن في أنَّه يصلُ تاريخ مصر بحلقةٍ منفردة، لولاها لبقيَتْ ثغرة يَصعُب سَدُّها[1].

ويمضي "كتاب الولاة" بتاريخ مصر الإداري إلى أوائل القرن الرابع الهجري، وكيف يُقدِّم "كتاب القضاة" عن نُظُمِ القضاء الإسلامي وسيره إلى منتصف القرن الثالث صورًا وتفاصيل مهمَّة لم تأت بها رواية ابن عبدالحكم، وتراث الكندي يَكاد ينفرد بإلقاء الضوء على تاريخ مصر خِلال القرن الثالث، ولا سيَّما في العصر الذي أدرَكَه الكندي حتى قيام الدولة الإخْشيديَّة[2].

وقد لبث تُراث الكندي إلى جانب تُراث ابن عبدالحكم على مرِّ العصور مُستَقًى خصبًا لمؤرِّخي مصر الإسلاميَّة، وكان مؤلفه عن القضاء بالأخصِّ نواةً لمجهودٍ خاصٍّ في هذا الميدان اضطلع به جماعةٌ من أعلام المؤرخين المصريين مثل ابن زولاق، وابن حجر، والسخاوي، وهو

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٥.
(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٣.

مجهودٌ يُلقِي إلى جانب مجهود الكندي كثيرًا من الضوء على تاريخ القضاء الإسلامي في العصور الوسطى[1].

كما يُعتَبر "تاريخ الولاة" بمثابة تاريخٍ حولي، رتَّبَه المؤلِّف ترتيبًا تاريخيًّا زمنيًّا طبقًا لتسلسُل الولاة الذين تولَّوْا حكم مصر، مع ذِكر الحوادث التي وقعَتْ في عهد كلٍّ منهم، وسنة الولاية والعزل والوفاة[2].

ومن حيث المنهجُ التاريخي كان أسلوب الكندي في الكتابة كثيرَ الشَّبَهِ بأسلوب ابن عبدالحكم، فقد غلب عليه أسلوبُ المحدِّثين، فقد عُنِيَ بالسَّنَدِ والرواية وهو سَواء نقل الخبر من متنٍ مكتوب أو من مصدرٍ شفهي يقول: حدثني، ويَسُوق سلسلة الرُّواة، ويظلُّ الكندي يحرص على الرواية، ويسوقُها منسوبةً إلى السند إلى أوائل القرن الثاني الهجري، فتقلُّ سلسلة الرواة إلى أنْ يسقط الإسناد كليَّة، وتُساق الأحداث مباشرة دُون إسناد، ويظلُّ على ذلك إلى نهاية ما دوَّنَه سنة ٣٣٤هـ؛ أي: عند وفاة محمد بن طغج الإخْشيدي[3].

٣ـ الحسن بن زولاق:

كان في طَلِيعة المؤرخين أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين بن الحسن بن زولاق الليثي المصري[4]، "وكان من أكثر مُؤرِّخي مصر الإسلاميَّة نشاطًا، وأوسعهم مادَّة، وأقدرهم على

---

(١) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٣، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٥.

(٢) د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨٠، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٥.

(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣٦.

(٤) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٤، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٨.

التـأليف"[1]، وقـد وُلِـدَ في الفسـطاط بمصـر في شـعبان ٣٠٦هـ (٩١٩م)، وتُوفِّي بها سنة ٣٨٧هـ (٩٩٨م)[2].

وكان الحسن بن زولاق من أسرةٍ لها باعٌ طويل في العلم[3]؛ ولذلك فقد نشأ في مهد العلم والدرس[4]، فكان جده الحسن بن علي بن زولاق من العلماء المشاهير[5]، وكان من أسرته أيضًا محمد بن زولاق أحد أقطاب العربيَّة في عصره[6]، وبدأ الحسن بن زولاق رحلة علمه بدراسة العلوم الدينيَّة[7]؛ فدرس الفقه على أبي بكر بن الحداد المتوفَّى سنة ٣٤٥هـ، هو من أعظم أئمَّة عصره في الفقه وغيره من العلوم الإسلاميَّة، ودرس الرواية التاريخيَّة على أبي عمر الكندي[8]، ثم خصَّ كأستاذه تاريخَ مصر بدرسه وبحثه[9].

"وترجع مكانة ابن زولاق التاريخيَّة إلى مُعاصَرته للدولة الإخْشيديَّة (٣٢٣ - ٣٥٧هـ)، وقد عاصَر ما تعاقَب عليها من حوادث إلى نهاية أُفُول نجم تلك الدولة وقيام الدولة الفاطميَّة (٣٥٨هـ)، وقد كتب

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٨.
(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٤، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٨.
(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٨.
(٤) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٤.
(٥) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٤، انظر: د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٨.
(٦) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٥٤٨.
(٧) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٨
(٨) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٩، انظر: د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٤، د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨١، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٨.
(٩) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٤، ٣٥، د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨١.

في تاريخ هاتين الدولتين خيرَ ما يكتُب مُؤرِّخ بصفته التاريخيَّة، وباعتباره شاهد عيان لحوادث حدثَتْ في فترة حَياته"[1].

ومع أنَّنا لم يَصِلنا سوى القليلِ من تُراث ابن زولاق، فإنَّ ما انتهى إلينا من آثاره يدلُّ على أنَّ مجهوده التاريخي يمتازُ عن مجهود أسلافه بكثيرٍ من البراعة والدقَّة، واستكمال الرواية وحُسن التنسيق، وربما رجَع ذلك إلى أنَّه وقَف معظم درسه وبحثه على حوادث عصره، وقد يرجع أيضًا إلى أنَّه شهد الحوادث عن قُربٍ واتَّصل بالقائمين عليها[2].

واستَطاع ابن زولاق بما أُتِيحَ له من حُسن المشاهدة والاطِّلاع أنْ يُقدِّم لنا صورًا قويَّة ودقيقة عن مصر فقد اتَّصل ابن زولاق مثلاً ببلاط بني الإخْشيد، وكتب تاريخ الإخْشيد بطلب من ابنه أبي الحسن علي بن الإخْشيد، ثم اتَّصل بعدَ ذلك بالقائد جوهر الصقلي، وبالخليفة المعز لدين الله الفاطمي، فكان اتِّصال ابن زولاق برجال الدولة، ومشاهدته لأعمالهم وتصرُّفاتهم عن قُربٍ، وما اجتمع إليه من مَتانة الأسلوب وبراعة العرض أساسُ هذه الدقَّة التي تُميِّز مجهوده التاريخي[3].

ولابن زولاق كتابٌ في خطط مصر، وكتاب في أخبار قضاة مصر، جعَلَه ذيلاً على كتاب أبي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي الذي ألَّفَه في أخبار قضاة مصر، وانتهى فيه إلى سنة ٢٤٦هـ، فكمَّلَه ابن زولاق، وابتدأ بذكر القاضي بكار بن قتيبة، وختَمَه

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٩.
(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٤، ٣٥، د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨١.
(٣) محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٥.

بذكر محمد بن النعمان، وتكلّم عن أحواله إلى رجب سنة ٣٨٦هـ، وله كذلك كتاب سيرة الماذرائيين، وكتاب التاريخ الكبير على السنين، وكتاب سيرة كافور الإخْشيدي، وكتاب سيرة المعز، وكتاب سيرة العزيز، وأخبار سيبويه المصري، وكتاب سيرة الإخْشيد محمد بن طغج الإخْشيدي[١].

ولم يَصِلْنا من بين هذه المؤلَّفات التي تُشِير إليها كتبُ التراجم إلا كتابًا واحدًا هو "أخبار سيبويه المصري"، أمَّا المؤلفات الأخرى فقد عرَضْناها من خلال المقتبسات الموجودة في الكتب الأخرى، وهذه المقتبسات كافيةٌ للإحاطة بمجهوده التاريخي[٢].

أمَّا كتاب "الخطط" الذي أشار إليه ابن خلكان في ترجمته لابن زولاق فنراه يقول: "كان فاضلاً في التاريخ، وله فيه مُصنَّف جيد، وله كتاب في خطط مصر استَقصَى فيه..."[٣].

ولكنَّ المقريزي مثلاً لم يذكُر في مقدمة كتابه خطط ابن زولاق ضِمنَ الخطط التي ذكَرَها، فهو يذكُر الكندي، ثم يذكُر من

---

(١) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٩، انظر: د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٨ - ٤١، د. فتحية النبراوي، علم التاريخ، ص١٨١، ١٨٢، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٣٥.

(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٩، انظر: د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٥٤٩، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٣٥.

(٣) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٦، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٩.

بعده مباشرة القاضي أبا عبدالله محمد بن سلامة القضاعي المتوفَّى سنة ٤٥٧هـ[1].

أمَّا كتاب "سيرة الماذرائيين" فإنَّ المقريزي يشير إليه، ويقتبس منه أخبارًا كثيرة عن الماذرائيين[2]، "وهذه السيرة المؤلفة عن الماذرائيين تتضمَّن سيرة مُنفَصِلة عن حياة عميد هذه الأسرة أبي بكر الماذرائي وابنه"[3].

أمَّا سيرة الإخْشيد فقد كتَبَها ابن زولاق بتكليفٍ خاصٍّ من أبي الحسن علي بن الإخْشيد، وقد وصلت إلينا سيرة الإخْشيد مُلخَّصة أو منقولة في عنوان: "كتاب العيون الدعج في حلى دولة بن طغج"، وهو اسمُ السِّفر الذي عقَدَه أصحاب "المغرب" في كتابهم لتاريخ الأسرة التي وَلِيَتْ حكم مصر بين عامي (٣٢٣ - ٣٥٨هـ/٩٣٥ - ٩٦٩م)، وقد نقَل ابن سعيدٍ في كتابه "العيون الدعج" من كتاب "سيرة الإخْشيد"؛ لابن زولاق وغيره من الكتب، وقد أشار ابن سعيدٍ في بداية النقل عن سيرة الإخْشيد، فقال: "والنقل في ذلك من كتاب الحسن بن زولاق في سيرة محمد بن طغج وغيره من الكتب التي تأتي أسماؤها مذكورةً في أماكن الإحالة عليها"[4].

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٤٩.

(٢) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٩، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥٠.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٩، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥٠.

(٤) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٤ - ٦، انظر: د. علي إبراهيم حسن، استخدام المصادر وطرق البحث، ص١٤٠، مكتبة النهضة =

أمَّا سيرة جوهر فقد أشار إليها ابن حجر أثناء حديثه عن القاضي أحمد بن قتيبة سنة ٣٢١هـ، وينقل عن هذه السيرة أخبارًا عن هذا القاضي[١]، ويقول بروكلمان: "إنَّ سيرة جوهر مستخرجة من أخبار الدولة المعزية"[٢]، وربما كان الاتِّصال بين جوهر وابن زولاق هو الذي دفَعَه إلى التوسُّع في سِيرته[٣].

أمَّا سيرة المعز لدين الله فقد أشار إليها المقريزي، ونقل عنها أخبارًا كثيرة، وكان المقريزي يذكُر اسم الكتاب مع نسبته إلى ابن زولاق فيقول: "قال الفقيه أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن زولاق في كتاب سيرة المعز...."[٤].

أمَّا سيرة العزيز فلم يُشِرْ إليها سوى المقريزي[٥].

وتُوجَد ثلاث رسائل مخطوطة في مكتبة باريس تُنسَب إلى ابن زولاق، وتوجد رسالة مخطوطة رابعة في جوتا تُنسَب إلى ابن زولاق أيضًا تتعلَّق بتاريخ مصر حتى سنة ٣٤٩هـ، وقد عُنِي المستشرق جوتهيل ببحث هذه الرسالة وتحليلها، فانتهى إلى أنَّ إحدى رسائل باريس الثلاث لا يمكن أنْ تنسب إلى ابن زولاق بأيِّ حال؛ إذ ورد في سِياقها اسم ابن أبي

=المصرية، ط٣، (١٩٨٠م)، د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٩، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥٠.

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥١.

(٢) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٣، ص٨٤، ترجمة: د. عبدالحليم النجار، دار المعارف، ١٩٦٢م.

(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥١.

(٤) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٤١، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥١.

(٥) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥٢.

الصلت أميَّة الأندلس المُتَوفَّى ٥٢٩هـ، ثم اسم المقريزي المتوفَّى سنة ٨٤٥هـ، أمَّا الرسالتان الأخريان، فبينهما شبهٌ في المحتويات، وعنونت إحداهما وصفحاتها ثلاث وأربعون "كتاب مختصر فضائل مصر تصنيف الشيخ الأجل الإمام الحسن بن إبراهيم بن زولاق"، وخلاصة محتوياتها: ما ورد في القرآن الكريم خاصًّا بمصر، ومَن ولد بها من الأنبياء، وعجائبها، ونيلها، ومحاصيلها، ونبذة في تاريخها قبل الإسلام، وذكر مساجدها، والرسالة الثانية نحو نصف الأولى في الحجم، وتحتوي على مثل هذه الموضوعات مع نبذةٍ أخرى عن خَراج مصر، والموازنة بين مصر وبغداد، ورَخاء العيش فيها، وقد ذيَّلت هذه الرسالة بقصيدة لجمال الدين المصري المعروف بالحزار المتوفَّى سنة ٦٧٦هـ، في أمراء مصر[1].

بَقِيَ أنْ نتحدَّث عن الأثر الوحيد للحسن بن زولاق الذي وصَل إلينا كاملاً، وهو كتاب "أخبار سيبويه المصري"، وهو أثر أدبي يحتوي أخبار أحد أعلام الأدب في عصر ابن زولاق، ويُلقِي شيئًا من الضياء على بعض نواحي الحياة الأدبيَّة في هذا العصر، وسيبويه المصري هو: أبو بكر محمد بن موسى بن عبدالعزيز الكندي المصري، وُلِدَ بالفسطاط سنة ٢٨٤هـ، وتُوفِّي سنة ٣٥٨هـ، وعُرِفَ بسيبويه لبراعته في النحو واللغة، وكان صديقًا لابن زولاق، وزميلاً له في الدرس عند ابن الحداد،

(١) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٣٧، ٣٨، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٣ - ٥٧.

وكانت له أخبارٌ ومُلَحٌ ونوادر كثيرة عُنِي بها ابن زولاق، وجمعها في كتابٍ خاص[1].

وهذا الكتاب يُلقِي شيئًا من الضياء على بعض نواحي الحياة الأدبيَّة المصريَّة في النصف الأول من القرن الرابع، وعلى أحوال العلماء والأدباء ومنزلتهم في المجتمع المصري، وعلاقتهم برجال الدولة، وعلى حلقات الأدب في فسطاط مصر، وعلاقة الأدباء بعضهم ببعض، وكذلك فهو يُلقِي الضوء على بعض نواح من الحياة المصريَّة في هذا العصر[2].

المنهج التاريخي عند ابن زولاق وأهميَّته:

يتميَّز أسلوب ابن زولاق بما كان شائعًا بين مُؤرِّخي القرن الرابع الهجري من إسقاط السند الممل، فقد بدأت المدرسة التاريخيَّة في مصر تدخُل في مرحلةٍ جديدة من البساطة، وقد بدأ بذلك الكندي، وكان الهدف من إسقاط السَّنَد في نظَر هؤلاء هو تقريب الخبر إلى مَن أراد، ويعتمد ابن زولاق في بعض الأحيان على الرواية الشفهيَّة التي ربما سمعها في مجالس العلم التي كانت تُعقَد في الفسطاط[3].

وترجع أهميَّة ما كتَبَه ابن زولاق إلى أنَّه يجمع بين التاريخ وشيءٍ من الأدب، وكذلك إلى أنَّه اتَّجه بمجهوده إلى نوعٍ من التخصص، فقد تناول تاريخ مصر في العصر الذي عاش فيه في توسُّع وإفاضة، فهو بذلك

---

(١) د. علي إبراهيم حسن، استخدام المصادر وطرق البحث، ص١٤١، انظر: د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٤٥، ٤٦.

(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٤٦، ٤٧.

(٣) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٧، ٥٨.

أوَّل مُـؤرِّخ مصـري آثـر التخصـيص علـى التعمـيم، وآثـر حـوادث عصـره ورجـال عصـره بـأكبر قـدرٍ مـن مجهـوده؛ لأنَّ مجهـود ابـن عبـدالحكم والكنـدي يتَّجـه كلاهمـا إلى التعمـيم، وإن لم يخـلُ مـن بعـض نـواح خاصَّة[1]، بَيْدَ أنَّ مجهود ابن زولاق يصل مع ذلك مجهود سلفيِّه وتيمَّمه؛ بحيـث نجـدُ في مجهـود المـؤرخين الثلاثـة سلسـلة متَّصِلة في تـاريخ مصـر الإسـلاميَّة منـذ الفـتح الإسـلامي إلى قيـام الدولـة الفاطميَّـة وعصـر المعز لدين الله[2].

٤ـ سعيد بن البطريق:

وهـو مـن المـؤرِّخين المصـريين الـذين أدرَكُـوا العصـر الإخْشـيدي، وقـد تُـوفِّي سـنة ٣٢٨هـ، وهـو البطريـرك الرومـي الملكـاني إفتيشـيوس، وكـان طبيبًا مشهورًا بالفسطاط، ثم نُصِّبَ بطريركًا على الإسـكندرية سـنة ٣٢١هـ، وقـد عُنِـيَ بالتـاريخ، وكتـب فيـه مؤلفًـا مشـهورًا هـو "نظـم الجـوهر" أو التـاريخ المجمـوع علـى التحقيـق والتصـديق، وتحـدث فيـه عـن التاريخ منذ الخليقة إلى العصر الذي عاش فيه[3].

وأهـمُّ مـا يُميِّـز تـاريخ سـعيد بـن البطريـق هـو اهتمامـه الخـاص بالناحيـة اللاهوتيَّـة، فيتحـدَّث عـن تـاريخ الكنيسـة والأحـداث المتعلِّقـة بالنصـارى، فقـد مـزَج هـذا المؤلـف الـدين بالتـاريخ، فقـد أشـار للأحـداث المهمَّة في تاريخ الكنيسة وتعيين رجالها، ولم يُشِـرْ إلى حيـاة الرسـول -

---

(١) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٤٧.

(٢) د. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية، ص٤٧، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥٨.

(٣) د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخشيديين، ص٣٢٩، د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥٩.

صلَّى اللّه عليه وسلَّم - وبعد الرسول - صلَّى اللّه عليه وسلَّم - يتبع في التنظيم التأريخي حكم الخلفاء[1].

ورَد إلى الإخْشيد كتاب أرمانوس عظيم النصرانيَّة يفتَخِر فيه ويزعُم أنَّه له المنَّة عليه في خِطابه؛ إذ جرَتْ عادته ألا يُخاطِب إلا خليفة، فقُرِئَ الكتاب على الإخْشيد فتقدَّم بالجواب فأجاب عنه جماعة، فلم يختَرْ إلا جواب إبراهيم بن عبداللّه النجيرمي وكان عالِمًا بوُجوه الكتابة، **ونسخة الكتاب**:

"من محمد بن طغج مولى أمير المؤمنين إلى المانوس عظيم الروم ومَن يَلِيه، سلامٌ بقدر ما أنتم له مستحقُّون، فإنَّا نحمَد اللّه الذي لا إله إلا هو، ونسأله أنْ يُصلِّي على محمد عبده ورسوله - صلَّى اللّه عليه وسلَّم.

أمَّا بعدُ، فقد تُرجِم لنا كتابُك الوارد مع نقولا وإسحاق رسولَيْك فوجَدْناه مفتتحًا بذِكر فضيلة الرحمة، وما نما عنَّا إليك وصحَّ من شيمنا فيها إليك، وبما نحن عليه من المعدلة وحُسن السيرة في رعايانا، وما وصلت به هذا القول من ذكر الفِداء والتوصُّل إلى تَخلِيص الأسرى... إلى غير ذلك ممَّا اشتمل عليه وفهمناه.

فأمَّا ما أطنبت فيه من فضيلة الرحمة فمن سديد القول الذي يَلِيقُ بذوي الفضل والنُّبل، ونحن - بحمد اللّه ونِعَمِه علينا - بذلك

---

(١) د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط، ص٥٥٩، محمد عبدالخالق عبدالمولى، جهود المؤرخين المسيحيين في مصر الإسلامية من القرن الأول إلى القرن السابع، دراسة موازنة، (رسالة ماجستير، دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٨م)، ص١٢٩.

عارفون، وإليه راغبون، وعليه باعثون، وفيه بتوفيق اللّه إيَّانا مجتهدون، وبه مُتواصُون وعالمون، وإياه نسأل التوفيق لمراشد الأمور وجوامع المصالح بمنِّه وقُدرته.

وأمَّا ما نسبته إلى أخْلاقنا من الرحمة والمعدلة فإنَّا ترغَبُ إلى اللّه - جلَّ وعلا - الذي تفرَّد بكمال هذه الفضيلة ووهَبَها لأوليائه، ثم أثابَهُم عليها، وأنْ يُوفِّقنا لها ويجعَلَنا من أهلها، ويُسيِّرنا للاجتهاد فيها والاعتصام من زَيْغِ الهوى عنها، وعزَّة القوَّة بها، ويجعل ما أودع قلوبنا من ذلك موقوفاً على طاعته وموجبات مرضاته؛ حتى نكون أهلاً لما وصفنا به، وأحق حقًّا بما دعونا إليه ومَن يستحق الزلفى من اللّه - تعالى - فإنَّا فقراء إلى رحمته، وحُقَّ لِمَن أنزَلَه اللّه بحيث أنزلنا، وحمله من جسيم الأمر ما حملنا، وجمع له من سبعة الممالك ما جمع لنا، بمولانا أمير المؤمنين - أطال اللّه بقاءَه - أنْ يبتهل إلى اللّه - تعالى - في معونته لذلك وتوفيقه وارتياده، فإنَّ ذلك إليه وبيده، ومَن لم يجعل اللّه نورًا فما له من نور.

وأمَّا ما وصفته من ارتفاع محلِّك عن مرتبة من هو دون الخليفة في المكاتبة لما يقتضيه عظم ملككم، وأنَّه الملك القديم الموهوب من اللّه الباقي على الدهر، وأنَّك إنما خصصتنا بالمكاتبة لما تحققه من حالنا عندك، فإنَّ ذلك لو كان حقًّا وكانت منزلتنا كما ذكر به تقصر عن منزلة مَن تُكاتِبه، وكان لك في ترك مكاتبنا غنمٌ ورشدٌ، لكان من الأمر البيِّن أن أحظى وأشد وأولى بِمَن حلَّ محلك أنْ يعمل بما فيه صلاح رعيَّته، ولا يرى وصمة ولا نقيصة ولا عيبًا، ولا يقع في مُعاناة صغيرة من

الأمور تَعقُبها كبيرة، فإنَّ السائس الفاضل قد يَركَبُ الأخطار ويَخُوض الغمار، ويعرض مهجته فيما ينفَع رعيَّته والذي تجشَّمته من مُكاتبتنا، إنْ كان كما وصفته، فهو أمرٌ سهل يسيرٌ لأمر عظيم خطير، وجلٌّ نفعه وصلاحه وعائدته تخصُّكم؛ لأنَّ مذهبنا انتظار إحدى الحسنيين، فمَن كان منَّا في أيديكم فهو على بيِّنةٍ من ربه، وعزيمة صادقة من أمره، وبصيرة فيما هو بسبيله، وأنَّ في الأسارى مَن يؤثر من ضنك الأسر وشدَّة البأساء على نعيم الدنيا وخيرها لِحُسن مُنقَلبه وحميد عاقبته، وبعلم اللّه - تعالى - قد أعاذه من أنْ يفتنه، ولم يعده من أنْ يبتليه، هذا إلى أوامر الإنجيل الذي هو أمامكم وما تُوجِبه عليكم عزائم سياستكم والتوصُّل إلى استنفاذ أُسَرائكم، ولولا أنَّ إيضاح القول في الصواب أولى بنا من المسامحة في الجواب، لأَضْربنا عن ذلك صفحًا؛ إذ رأينا أنَّ نفس السبب الذي من أجله سما إلى مكاتبة الخلفاء - عليهم السلام - من كاتبهم، أو عدا عنهم إلى مَن حلَّ محلَّنا في دولتهم، بل إلى مَن نزَل عن مرتبتنا هو أنَّه لم يثقْ من منعه، ورد ملتمسه ممَّن جاوَرَه، فرأى أنْ يقصد به الخلفاء الذين الشرف كله في إجابتهم، ولا عار على أحدٍ وإنْ جلَّ قدره في ردِّهم، ومَن وثق فبنفسه ممَّن جاوَرَه وجد قصده أسهل السبيلين عليه وأدناهما إلى إرادته حسبما تقدَّم لها مَن تقدم.

وكذلك كاتب من حل محلك من قصر عن محلنا، ولم يقرب من منزلنا، فمالكنا عدة كان يتقلَّد في سالف الدهر كلَّ مملكة منها ملك عظيم الشأن، فمنها مُلك مصر الذي أطغا فرعون على خطر أمره

حتى ادَّعى الإلهيَّة وافتخر على نبي الله موسى بذلك، ومنها [ملك... للذي...] الإسكندر ومَن خلفه من اليونانيين.

ومنها ممالك اليمن التي كانت للتابعيَّة، والأقيال الباهلة ملوك حمير على عظم شأنها وكثْرة عددهم، ومنها أجداد الشام التي فيها جند حمص وكانت دارهم ودار هرقل عظيم الروم ومن قبله من عظمائها، ومنها جند دمشق على جلالته في القديم والحديث واختبار الملوك المتقدِّمين له.

ومنها جند الأردن على جلاله قدره وأنَّه دار المسيح - صلَّى الله عليه وسلَّم - وغيره من الأنبياء والحواريين.

ومنها جند فلسطين وهي الأرض المقدَّسة، وبها المسجد الأقصى وكرسي النصرانيَّة، ومعتقد غيرها ومحج النصارى واليهود طرًّا، ومقر داود وسليمان ومسجدهما.

ومنها مسجد إبراهيم وقبره وقبر إسحاق ويعقوب ويوسف وإخوته وأزواجهم - عليهم السلام - ومنها مولد المسيح وأمه وقبرها.

هذا إلى ما تتقلَّده من أمر مكَّة المحفوفة بالآيات الباهرة والدلالة الظاهرة، فإنَّا لو لم نتقلَّد غيرها لكانت بشرفها وعظم قَدرها وما حَوَتْ من الفضل تُوفِي على كلِّ مملكةٍ؛ لأنها محجُّ آدم ومحجُّ إبراهيم وأرثه ومهاجره ومحج سائر الأنبياء وقبلتنا وقبلتهم - عليهم السلام - وداره وقبره ومنبت ولده، ومحج العرب على مرِّ الحقب ومحل أشرافها وذوي أخطارها على عظم شأنهم وفخامة أمرهم، وهو البيت العتيق المحرَّم

المحجوج إليه من كلِّ فجٍّ عميق، الذي يعترف بفضله وقدمه أهلُ الشرف، مَن مضى ومَن خلف، وهو البيت المعمور، وله الفضل المشهور.

ومنها مدينة الرسول - صلَّى الله عليه وسلَّم - المقدَّسة بتُربته، وأنها مهبط الوحي، وبيضة هذا الدين المستقيم الذي امتدَّ ظلُّه على البر والبحر والسهل والوعر، والشرق والغرب وصحاري الرعب، على بعد أطرافها وتنازح أقطارها وكثرة سكانها في حاضرتها وباديتها، وعظمها في وُفودها، وشدَّتها وصدق بأسها، ونجدتها وكبر أحلامها، وبعد مرامها وانعقاد النصر من عند الله براياتها، وإنَّ الله - تعالى - أباد خضراء كسرى وشرَّد قيصر عن داره ومحلِّ عزِّه ومجده بطائفةٍ منها.

هذا إلى ما تعلمه من أعمالنا وتحت أمرنا ونهينا ثلاثة كراسي من أعظم كراسيكم: بيت المقدس، وأنطاكية، والإسكندرية، مع ما إلينا من البحر وجزائره واستظهارنا بأتَمِّ العتاد.

وإذا وفَّيت النظر حقَّه علمت أنَّ الله - تعالى - قد أصفانا بِجُلِّ الممالك التي ينتَفِع الأنام بها، وبشرف الأرض المخصوصة بالشرف كله دُنيا وآخِرة، وتحقَّقت أنَّ منزلتنا بما وهَبَه الله لنا من ذلك فوق كلِّ منزلة، والحمد لله ولي كل نعمة، وسياستنا لهذه الممالك قريبها وبعيدها على عظمها وسعتها بفضل الله علينا وإحسانه إلينا ومعونته لنا وتوفيقه إيَّانا، كما كتبت إلينا وصحَّ عندك من حُسن السيرة، وبما يُؤلِّف بين قلوب سائر الطبقات من الأولياء والرعيَّة على الطاعة واجتماع الكلمة، ويوسعها الأمن والدعة في المعيشة وبكسبها المودَّة والمحبَّة.

والحمد لله ربِّ العالمين أولاً وآخِرًا ، على نِعَمِه التي تفوت عندنا عدَّ العادين، وإحصاء المجتهدين، ونشر الناشرين، وقول القائلين، وشُكر الشاكرين، ونسأله أنْ يجعلنا ممَّن تحدَّث بنعمته عليه شُكرًا لها ، ونشرًا لما منحه الله منها ، وممَّن رضي اجتهاده في شُكرها ، وممَّن أراد الآخِرة وسعى لها سعيها وكان سعيه مشكورًا ، إنَّه حميد مجيد.

وما كنت أحبُّ أنْ أباهيك بشيءٍ من أمر الدنيا ولا أتجاوز الاستيفاءَ لما وهَبَه الله لنا من شرف الدين الذي كرَّمَه وأظهره، ووعدنا في عواقبه الغلبة الظاهرة والقدرة القاهرة، ثم الفوز الأكبر يومَ الدِّين، لكنَّك سلكت مسلكًا لم يجزْ لي أنْ أعدل عنه، وقلت قولاً لم يسعنا التقصير في جَوابه، ومع هذا فإنَّا لم نقصدْ بما وصفناه من أمرنا مُكاثرتك، ولا اعتمدنا تعيين فضلٍ لنا نَعُود به؛ إذ نحن نَكرُم عن ذلك، ونرى أنْ نكرمك عند محلك ومنزلتك، وما يتَّصل بها من حسن سياستك ومذهبك في الخير ومحبتك لأهله، وإحسانك لِمَن في يدك من أسرى المسلمين، وعطفك عليهم وتجاوزك في الإحسان إليهم جميع من تَقدَّمك من سلفك، ومَن كان محمودًا في أمره رغب في محبته لأنَّ الخير أهل أنْ يُحَبَّ حيث كان.

فإنْ كنت إنما تُؤهل لمكاتبتك ومماثلتك مَن اتَّسعت مملكته وعظمت دولته وحسنت سِيرته، فهذه ممالك عظيمة واسعة جمَّة وهي أجلُّ الممالك التي ينتفع بها الأنام، وسر الأرض المخصوصة بالشرف، فإنَّ الله قد جمع لنا الشرف كله بالولاء الذي جعل لنا من مولانا أمير المؤمنين - أطال الله بقاءَه - مخصوصين بذلك إلى ما لنا بقديمنا

وحديثنا وموقعنا، والحمد لله رب العالمين الذي جمع لنا ذلك بمنِّه وإحسانه، ومنه نَرجُو حسن السعي في ما يرضيه بلطفه ولم ينطوِ عنك أمرنا فيما اعتمَدْناه، وإنْ كنت تجري في المكاتبة على رَسْمِ مَن تقدَّمك فإنَّك لو رجعت إلى ديوان بلدك وجدت مَن كان تقدَّمَك قد كاتَب من قبلك مَن لم يحلَّ محلنا ولا أغنى غناءنا، ولا ساس في الأمور سياستنا، ولا قلَّدَه مولانا أمير المؤمنين - أطال الله بقاءه - ما قلَّدنا، ولا فوَّض إليه ما فوَّض إلينا، وقد كُوتِب أبو الجيش خمارويه بن أحمد بن طولون، وآخِر مَن كُوتِب تكين مولى أمير المؤمنين ولم يكنْ تقلد سوى مصر وأعمالها.

ونحن نحمد الله كثيرًا أولاً وأخرًا على نِعَمِه التي يَفُوت عندنا عددُها عدَّ العادين ونشرَ الناشرين، ولم نردْ بما ذكرناه المفاخرة، ولكنَّا قصدنا بما عددناه من ذلك حالات: أولها الحديث بنعمة الله علينا، ثم الجواب عمَّا تضمَّنه كتابك من ذكر المحل والمنزلة في المكاتبة، ولتعلم قدْر ما بسَطَه الله لنا في هذه الممالك، وعندنا قوَّة تامَّة على المكافأة عن جميل فعلك بالأسارى، وشُكر وافٍ لما توليهم وتتوخَّاه من مسرتهم - إن شاء الله تعالى - وبه الثقة.

وفَّقك الله لمواهب خيرات الدُّنيا والآخرة، والتوفيق للسَّداد في الأمور كلها، والتيسير لصلاح القول، والعمل الذي يحبُّه ويرضاه ويثيب عليه، ويرفع في الدنيا والآخرة بمنِّه ورحمته.

وأمَّا الملك الذي ذكرت أنَّه باقٍ على الدهر لأنَّه موهوب لكم من الله خاصَّة، فإنَّ الأرض لله يُورِثها مَن يشاء من عباده والعاقبة للمتَّقين.

وإنَّ الملك كله للّه يُؤتِى الملك مَن يشاء وينـزع الملـك ممَّن يشـاء، ويعـزُّ مَـن يشاء ويذلُّ مَن يشاء، بيده الخير وهو على كلِّ شـيء قـدير، وإنَّ اللّه - عزَّ وجلَّ - نسَخ مُلك الملوك وجبرية الجبارين بنبوَّة محمد - صلَّى اللّه عليه وسلَّم - وعلى آله أجمعين، وشفع نبوَّته بالإمامة وحازَها إلى العِترَة الطـاهرة مـن العُنصـر الـذي منـه أمـيرُ المـؤمنين - أطـال اللّه بقـاءه - والشجرة التي منها غصنه، وجعلها خالدة فيهم يتوارثها منهم كـابر عـن كـابر يلقيهـا مـاضٍ إلى غـابر، حتـى نجـز أمـر اللّه ووعـده وبهـر نـوره وكلمته، وأظهر حجته وأضاء عمود الدين بالأئمَّة المهتدين، وقطَع دابـر الـكافرين، ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كَـرِهَ المشـركون، حتـى يَـرِثَ اللّه الأرض ومَن عليها وإليه يرجعون، وإنَّ أحـقَّ ملـك أنْ يكـون مـن عنـد اللّه وأولاه وأخلفه أنْ يكنفه اللّه بحراسته وحِياطته، ويحفه بعزِّه وأَيْـدِه، ويجلله السـكنية في بهجة الـكرام، ويجعلـه بالبقـاء والنجـاة مـا لاح فجـر وكـر دهر، ملك إمامة عادلـة، خلفـت نبـوَّة فجـرت علـى رسمهـا وسـنَّتها، وارتسمت أمرهـا وأقامت شرائعها ودعـت إلى سـبلها، مسـتنصـرة بأيـدهـا، منتجزة لوعدها، وإنَّ يومًا واحدًا من إمامةٍ عادلـة خيرٌ عنـد اللّه مـن عمـر الدُّنيا تملـكًا وجبريَّة.

ونحن نسـأَلُ اللّه - تعـالى - أنْ يديم نِعَمَه علينـا وإحسـانه إلينـا بشـرف الولايـة، ثـم لحسـن العاقبـة بمـا وفَّـر علينـا فخـره وعـلاه بحمـده وإحسانه، إنْ شاء اللّه وبه الثقة، وهو حسبُنا ونعمَ الوكيل.

وأمَّا الفداء ورأيك في تخليص الأسـرى فإنَّـا وإنْ كنَّـا واثقـين لِمَـن في أيديكم بإحدى الحسنيَيْن، وعلى بيِّنةٍ لهم من أمرهم وبيان مـن حُسـن

العاقبة وعظم المثوبة، عالمين بما لهم، فإنَّ فيهم مَن يُؤثِر مكانه من ضَنك الأسْر وشدَّة البأساء على نعيم الدنيا ولذَّتها؛ سكونًا إلى ما يتحقَّقه من حُسن المنقلب وجزيل الثواب، ويعلم أنَّ اللّه قد أعاذَه من أنْ يفتنه ولم يعذه من أنْ يبتليه، وقد تبيَّنَّا في ذلك مع هذا الباب ما شرعه لنا الأئمَّة الماضون والسَّلَفُ الصالحون، فوجدناه ذلك موافقًا لما التمسته وغير خارج عمَّا أحببته فسررنا بما يتيسَّر منه، وبعثنا الكتب والرسل إلى عُمَّالنا في سائر أعمالنا، وعزمنا عليهم في جمع كلِّ مَن قبلهم وأتباعهم بما وفر الإيمان بإنقاذهم، وبذلنا في ذلك كلَّ ممكن، وأخَّرنا إجابتك عن كتابك ليتقدَّم فعلنا قولنا، وانحيازنا وعدنا، ويوشك أنْ يكون قد ظهَر لك من ذلك ما وقَع أحسن الموقع منك - إن شاء اللّه.

وأمَّا ما ابتدأتنا به من المواصلة واستشعرتَه لنا من المودَّة والمحبَّة، فإنَّ عندنا من مُقابَلة ذلك ما توجبه السياسة التي تجمعنا على اختلاف المذاهب، وتقضيه نسبة الشرق الذي يؤلفنا على تبايُن النِّحَل، فإنَّ ذلك من الأسباب التي تخصُّنا، وإياك ورأينا من تحقيق جميل ظنِّك بنا إيناس رسلك وبسطهم، والاستماع منهم والإصغاء إليهم، والإقبال عليهم وتلقينا انبساطك إلينا وإلطافك إيَّانا بالقبول الذي يحقُّ علينا؛ ليقع ذلك موقعه، وزدنا في توكيد ما اعتمدته ممَّا حملناه رسلك في هذا الوقت على استِقلالنا إيَّاه من طَرائِف بلدنا ما يطرَأُ من البلاد علينا، وإنَّ اللّه بعَدلِه وحِكمته أودع كلَّ قريةٍ صِنْفًا ليتشوَّف إليه مَن بعد عنه، فيكون ذلك سببًا لعمارة الدنيا ومعائش أهلها، ونحن نُفرِدك بما سلمناه إلى رسولك لتقف عليه - إن شاء اللّه.

وأمَّا ما أنفذته للتجارة فقد أمسَكْنا أصحابك منه، وأذنَّا لهم في البيع وفي اتِّباع ما أرادوه واختاروه؛ لأنَّا وجدنا جميعه ممَّا لا يحظره علينا دينٌ ولا سياسة، وعندنا من بسطك وبسط مَن يرد من جهتك، والحرص على عمارة ما بدأتنا به رعايته، وربَّ ما غرسته أفضل ما يكون عند مثلنا لمثلك، والله يعين على ما ننويه من جميل ونعتقده من خير، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

ومَن ابتدأ بالجميل لزمه الجري عليه والزيادة، ولا سيَّما إذا كان من أهله وخليقًا به قد ابتدأنا بالمؤانسة والمباسطة، وأنت حقيقٌ بعمارة ما بيننا واعتمادنا بحوائجك وعوارفك قبلنا، فأبشِر بتيسير ذلك - إنْ شاء الله.

والحمد لله أحق ما ابتدئ به وختم بذكره، وصلَّى الله على سيِّدنا محمد نبيِّ الهدى والرحمة، وعلى آله وسلَّم تسليمًا".

ولإعجاب إبراهيم بن عبدالله النجيرمي بما عمله في هذا الكتاب نسَخ منه نسخًا وأنفذَها إلى البصرة وأعمالها يفتَخِر بها.

الفصل الخامس

العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي صورتها وحدودها ومقاربتها مع التنمية والاقتصاديات الأخرى

الفصل الخامس

العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي
صورتها وحدودها ومقاربتها مع التنمية والاقتصاديات الأخرى

تتضح نظرة الاقتصاديات المختلفة للعدالة الاجتماعية من خلال التحليل لمجموعة من المؤشرات الناتجة عنها وفي مقدمتها مدى إشباعها لحاجات المجتمع المختلفة، ونظرها إلى التفاوت بين أفراد ومكونات المجتمعات.

فالمذاهب الاقتصادية الحديثة تشترك في الخطوط العامة للحاجات الواجب توفيرها لكل أفراد المجتمع، ولكن تختلف في إلزامية هذا الإشباع.

فأصول الرأسمالية لا تلزمها بإشباع الحاجات الأساسية للأفراد، وما هو موجود حاليا من برامج لإشباعها إنما جاء نتيجة ضغوط معينة، ولذا بدأ البعض ينادون بالتخلي عنها من جديد.

والاشتراكية كانت تدرك أهمية الحاجات بشكلٍ عام والتزام الدولة بإشباعها، ولكن من الناحية العملية كان يحدد هذه الحاجات المشرفون، وبالتالي كان يتم التركيز على أشياء معينة مهمة في نظرهم ولو لم تمثل حاجة حقيقة عند أفراد المجتمع.

وأمَّا الاقتصاد الإسلامي فمسألة إشباع الحاجات ليست واجبًا حكراً على الدولة فقط، وإنما تبدأ من الفرد نفسه كعضو في أسرة اجتماعية ثم العاقلة والقبيلة، ثم كافة المجتمع والدولة.

ومن أهداف الإسلام الأولية إقامة التوازن الاقتصادي والاجتماعي من منطلق العدالة، التي تقتضي أن كل جهة من الجهات الموجودة في المجتمع تنظر إلى صاحب الحاجة وحقه في إشباع حاجته، وتنظر إلى صاحب الجهد والعمل وحقه في أن ينال جزاء جهده وعمله.

وليس القضاء على التفاوت في الثروة والدخل وتحقيق المساواة في الثروات والدخل هو هدف الاقتصاد الإسلامي، فالإسلام يعترف بالغنى في كل الأحوال ولكن يُرتب عليه واجبات. وما يجب فيه التساوي هو أن يتساوى الناس في تهيئة الفرص للإنتاج والعمل والإبداع والتأهيل.

ومن خلال النظر في الدخل القومي لدول العالم نلاحظ أن الدول الغنية تستأثر بقرابة ثلاثة أرباع الناتج العالمي، وأن التفاوت حاصل أيضاً بين المسلمين أفرادا ودولا، وهذا يُورث آثارًا سلبية خطيرة تساهم في زعزعة البنيان الاجتماعي المتماسك للمسلمين، ويُنتج ثغرةً يدخل منها الآخرون إلى المجتمعات المسلمة.

وللتفاوت الفاحش آثار اجتماعية منها غياب العدالة، وزيادة حدة مشكلة الفقر، والاحتكاك بين الطبقات الاجتماعية، وتفجر الثورات، ويعمُّ عدم الاستقرار الاجتماعي وبالتالي السياسي والاقتصادي. كما أن التفاوت في الدخل يؤدي إلى الفقر، وهبوط مستوى الدخل وانتشار البطالة، ويؤدي إلى الضياع الاقتصادي.

قضية العدالة الاجتماعية من القضايا المهمة والتي ترتب عليها تحولات تاريخية مهمة، بل حجزت أهم محور في الثورات والانتفاضات والحروب في التاريخ الإنساني، وفي القرون الأخيرة تشكلت الأنظمة

الاقتصادية وفق رؤى خاصة حول مجمل محاور النشاط الاقتصادي، وكان من أهم هذه المحاور والتي كنت تعطي الصبغة الأساسية للنظام الاقتصادي هو نظرته لآلية توزيع الثروات، وما ترتب عليها من تفاوت في الدخل، ومدى قدرة هذا النظام على إشباع الحاجات، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

ومن هنا تتضح لنا إشكالية توصيف وتكييف قضية العدالة الاجتماعية، هل هي قضية اجتماعية أو اقتصادية!

وهل من لوازم النمو الاقتصادي أن يجافي العدالة، وأن تكون من لوازمه اللامساواة والتفاوت في الثروة والدخل الناتج من اختلاف القدرات والجهد المبذول؟

وهنا يتوجه سؤال أدق وهو هل يمكن أن يصاحب نمو اقتصادي مرتفع قدر كبير من العدالة بشكل متناسب طرديًا ومتكامل مع تنمية اقتصادية متقدمة؟

وفي هذا البحث محاولة لتوجيه قضية العدالة الاجتماعية ضمن مفردات وقضايا الاقتصاد الإسلامي، وبيان الصورة الفعلية من خلال المساق العام لعمل هذه الأدوات، وباستخدام المنهج الوصفي والذي يتم فيه استقراء النصوص في هذه القضية من مختلف المصادر القديمة والحديثة والنظرية والتطبيقية، ثم استنباط الحكم على جزئيات ومتعلقات العدالة الاجتماعية مستخدمًا أسلوب المقارنة مع بقية الأنظمة الاقتصادية الرئيسة.

أولا: تعريف العدالة الاجتماعية (Social Justice):

العدالة الاجتماعية لها أكثر من معنى باختلاف المذاهب الاقتصادية نفسها، وعلى حسب كل معنى تتوجه سياسات الدولة وأدواتها لتحقيق هذا المعنى.

وبشكل عام **تعرَّف**: بأنها تكافؤ الفرص بين أفراد الشعب وفئاته، أي توفير المناخ الذي يسمح بأن يكون لدى كل مواطن وكل فئة الفرص نفسها المتاحة للآخرين، وبذلك يشعر كل مواطن بأنه يحصل على نصيبه العادل من السلع والخدمات، وكذلك حقه في الوظيفة العامة وفي تقرير المجتمع الذي يعيش فيه.

أو هو نشاط تقوم بها الدولة، وتهدف بها إلى تصحيح الآثار السلبية لتَركُّز الدخل في أيدي بعض الفئات الاجتماعية بسبب التوزيع الأولي، وصولا إلى النمو الاقتصادي المنسجم، وقد تستهدف به الشأن الاجتماعي، وذلك عبر تخفيف التفاوت بين الطبقات، وإعطاء فُرصٍ متكافئةٍ للسكان. كما يمكن أن تستهدف الشأن الاقتصادي، وذلك عبر توجيه الادخار نحو الاستثمار الإنتاجي أو عبر إتاحة الفُرص أمام زيادة الاستهلاك الجماعي الذي يؤدي إلى زيادة الإنتاج الداخلي[1].

١- انظر: معجم مصلحات الإدارة العامة. إبراهيم بدر شهاب. دار البشير ومؤسسة الرسالة- بيروت. ط ١. ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص ٢٢٢. ومعجم المصطلحات الاقتصادية الإسلامية، علي بن محمد الجمعة، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص٦٠. ودور السياسة المالية في إعادة توزيع الدخل القومي في الجمهورية اليمنية للفترة ١٩٩٠-٢٠٠٣م، حارث حسين المفتي، رسالة ماجستير ، جامعة عدن، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص٣٠.

ويستخدم الاقتصاديون ألفاظًا مقاربة لمصطلح العدالة الاجتماعية للدلالة عليها، مثل: إعادة توزيع الثروة والدخل، وقد يتحدثون عنه من خلال الحديث عن مؤسساته كالضمان والتأمينات والرعاية الاجتماعية.

وتعارف علماء المسلمين عليها تحت مسمى التكافل الاجتماعي وهو:

"أن يتضامن أبناء المجتمع ويتساندوا فيما بينهم سواء أكانوا أفراداً أو جماعات، حُكّاماً أو محكومين على اتخاذ مواقف إيجابية كرعاية الأيتام، ونشر العلم... وغير ذلك، بدافع من شعور وجداني عميق ينبع من أصل العقيدة الإسلامية، ليعيش الفرد في كفالة الجماعة، وتعيش الجماعة بمؤازرة الفرد، حيث يتعاون الجميع ويتضامنون لإيجاد المجتمع الأفضل، ودَفْع الضرر عن أفراده[1]".

ويتميز التكافل الاجتماعي في الإسلام عن بقية الأنظمة التكافلية الوضعية بالنظرة الشمولية التي لا تقتصر على النواحي المادية في المجتمع؛ بل تشمل سائر المناحي الأدبية والروحية من حب وتعاطف وتعاون وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر[2]، ويشمل ضمان الدولة لمستوى معيشي لائق لكل أفرادها (الضمان الاجتماعي)، وكفالة المجتمع (أفرادًا ومؤسسات) للمحتاجين منه، ولذا نلاحظ في الكتابات المعاصرة استخدام كلٍ من المصطلحين (التكافل، الضمان) في معنى ضمان

---

١ - التكافل الاجتماعي في الإسلام، عبد الله علوان، دار السلام- القاهرة، ٢٠٠١م، ص ١٥.

٢ - التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، محمد الصالح، دار العبيكان – الرياض، ط ٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص١٧-١٨.

المجتمع والدولة مستوى معيشي لائق للأفراد، وعادةً يتم استعمال مصطلح حد الكفاية لتحديد مقدار هذا المستوى المعيشي.

وإن كان الضمان الاجتماعي موجودًا في الأنظمة الاقتصادية الوضعية، فإنَّ التكافل في الاقتصاد الإسلامي يتميز بعدد من الميزات منها [1]:

١- بسبقه الزمني، وشموله الزماني والمكاني ولكل أصناف المحتاجين ، فهو يشمل الأجيال المختلفة، كما يشمل الأقطار المختلفة.

٢- بدرجة الإلزام به، فالزكاة كأداة رئيسة من أدوات التكافل، هي قبل ذلك فريضةٌ وركنٌ من أركان الإسلام.

٣- تعدي المسئولية عنه من مستوى الفرد والأسرة إلى المجتمع باختلاف دوائره والدولة.

ثانياً: تعريف الاقتصاد الإسلامي.

ورد لفظ الاقتصاد في القرآن الكريم والسنة بمعنى الاستقامة والتوسط والاعتدال وعدم مجاوزة الحد، وعَرَّفَه العز بن عبد السلام [2] بأنه " رتبة بين رتبتين، ومنزلة بين منزلتين".

وقد جاء في الكتاب والسنة أحكامٌ متعلقةٌ بالاقتصاد الإسلامي بشكلٍ عام، وأحيانًا إيراد بعض الأحكام التفصيلية. فكل ما يتعلق بالاقتصاد الإسلامي ينبع من الشريعة الإسلامية؛ لذلك يمكن القول بأنَّ

---

١ - دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص٤٠١.

٢ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين العز بن عبد السلام السلمي، دار القلم – دمشق، ط ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، ج٢/ص٣٤٠.

الفكـر الاقتصـادي في الإسـلام قـديمٌ قِـدم الإسـلام نفسـه، فنصـوص القـرآن الكـريم والسـنة المطهـرة غنيـةً بالأحكـام والتوجيهـات اللازمـة لتنظيم النشاط الاقتصادي ليناسب كل الظروف الزمانية والمكانية [1].

والاقتصـاد في الإسـلام لا ينفصـل ولا يتجـزأ عـن كليـة وشمـول الإسـلام لضـروب الحيـاة المختلفـة، وجوانبهـا العديـدة بشـريعته وعقيدتـه على السواء[2].

وأما ما يتعلق بالاقتصاد بمعنى الاعتدال والتوسط في التعامل مع الثـروة الماديـة فقـد جـاء في أكثـر مـن آيـة، ومنهـا قولـه تعـالى: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً﴾ [الإسـراء/ ٢٦]. وقال تعالى: ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾[الإسراء/٢٩]،

و جـاء في السـنة أحاديـث تـدل علـى أهميـة الاعتـدال والتوسـط في التعامل مع الثروة المادية ومن ذلك قول النبي ﷺ: [كُلُوا وَاشْرَبُوا وَالْبَسُوا وَتَصَدَّقُوا فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ ولا مَخِيلَةٍ]، وقال ابن عَبَّاس رضي الله عنهما: كُلْ مـا شِئْتَ وَالْبَسْ واشـرب مـا شِئْتَ مـا أَخْطَأَتْكَ اثْنَتَانِ سَرَفٌ أو مَخِيلَةٌ[3]. وفي هذا الحديث دعوة إلى الاقتصاد في التعامل مع الثروة المادية الخاصة، وأما الثروة العامة فقد جاء [أنَّ النبي ﷺ مَرَّ بِسَعْدِ (ابن أبي

١- مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، سعيد مرطان، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص٤٧.

٢- أصول الاقتصاد الإسلامي. عبد الحميد محمود البعلي. دار الراوي – الدمام. ط ١. ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، ص ٢١.

٣- صحيح البخاري، (ج٥ /ص٢١٨١). والنسائي (٧٩/٥، رقم ٢٥٥٩). وصححه الحاكم (١٥٠/٤، رقم ٧١٨٨).

وقاص) وهو يَتَوَضَّأُ فقال: ما هذا السَّرَفُ يا سَعْدُ. قال: أَفِي الْوُضُوءِ سَرَفٌ. قال: نعم وان كُنْتَ على نَهَرٍ جَارٍ[1]، وفي هذا الحديث دعوة إلى الاعتدال والتوسط في التعامل مع الثروات، ولو كانت ثروة مشاعة (عامة) كمياه الأنهار.

واختار في تعريف الاقتصاد الإسلامي ما عُرَّفَته به الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية بأنه: "علمُ وسائلِ استخدام الإنسان لسد حاجات الفرد والمجتمع الدنيوية طبقًا لمنهجٍ شرعيٍ محدد[2]".

العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي

صورتها وحدودها ومقاربتها مع التنمية والاقتصاديات الأخرى

المطلب الأول

تحقيق العدالة كهدف في الاقتصاديات المختلفة.

العدالة تُمثل هدفاً مشتركاً لكل الأنظمة الاقتصادية، ولكن تختلف دلالة مفهوم العدالة من فكر اقتصادي إلى آخر، فقد تَدُلُ على تساوي دخول جميع الأفراد، أو حصول كل فرد على دخله اعتمادًا على حاجته، وقد تكون تبعاً للفروق الطبيعية في قدرات الأفراد، ولكن لتحقيق أنَّ العدالة هي هدف مشترك علينا الرجوع أولاً إلى مكانة هذا

١- مسند أحمد، (ج٢/ص٢٢١، رقم٧٠٦٥). وابن ماجة (ج١/ص١٤٧، رقم٤٢٥). وضعفه الألباني في الإرواء (ج١/ص١٧١، رقم١٤٠). وقال صاحب مرقاة المفاتيح: سنده حسن. انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان القاري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، تحقيق: جمال عيتاني، ج٢/ص١٢٢.

٢- الموسوعة العلمية والعملية في البنوك الإسلامية، الأصول الشرعية والأعمال المصرفية في الإسلام، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية والمعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي- القاهرة، ١٩٨٢م، ج٥، الجزء الشرعي، المجلد الأول، ص٨٢.

الهدف في بنية النظام الاقتصادي، وثانيها: هل يحقق هذا النظام العدالة؟ وهل أدوات تحقيق العدالة جزء من أصل النظام أم مفروضة عليه من خارجه؟.

أولا: العدالة في الفكر الرأسمالي.

هي هدفٌ تابع لجوهر هذا الفكرِ (الحرية)، وكذا لا يُعارض هذا الهدفُ هدفًا أساسيًا آخرًا الذي هو تحقيق الكفاءة، فتحقيق العدالة في الفكر الاقتصادي الرأسمالي تدل على إعطاء أصحاب الحقوق حقوقهم سواء المادية أو الفكرية، فيُعطى كلَّ واحدٍ على حسب ما عنده من أصول رأسمالية سابقة، أو على حسب ما عنده من قدرات ومهارات.

وأما تحقيق العدالة بمعنى تقليل التفاوت في الثروة والدخل بين أفراد المجتمع فليست من بُنيةِ النظام الأساسية، وإنما جاءت تحت تأثيرات وضغط المد الاشتراكي في بداية القرن العشرين.

وكنتيجة للأزمات الاقتصادية التي مر بها العالم في بداية القرن الماضي برز ضرورة تدخل الدولة من جديد في الاقتصاد لتحقيق العدالة من خلال مراقبة سَير النشاط الاقتصادي والتدخل فيه عند وجود مشاكل، ومحاولة تخفيف حدة التفاوت في الدخول من خلال الضرائب التصاعدية، أو من خلال الإعانات الاجتماعية المباشرة، أو من خلال قيام الدولة بالمشاريع التي تستفيد منها بصورة أولية الطبقة الفقيرة.

والخلاصة أنَّ العدالة موجودة في أدبيات الفكر الرأسمالي ولكن من خلال رؤية خاصة تتحكم فيه الأسس التي قام عليها هذا

الفكر، وتَقْدُمهُ في الأهمية أهدافٌ أُخرى، كما أنَّه عند التحقيق يتضح أنَّ النظام الرأسمالي في خلال سيره الطبيعي لا يحقق العدالة، بل إنَّ ظاهرة التفاوت هي ظاهرة ملازمة للاقتصاد الرأسمالي[1].

ثانيا : العدالة في الفكر الاشتراكي.

تحقيق العدالة في الفكر الاشتراكي هي الهدف الأساس له، ولكنه في الجانب التطبيقي يميل إلى المساواة أكثر من العدالة، ولذا يقوم بنزع ملكية عناصر الإنتاج من مالكيها واعتبار الطبقة المالكة (البرجوازية) طبقة لا بد من إزالتها على حسب مفهومه للعدالة رغم أنَّ حقيقة العدالة تُراعي كل فئات المجتمع، وهم نظروا إلى مصلحة طبقة واحدة تُسمى (البرولتاريا) وهي طبقة العمال الفقراء.

وهذا التصور الخاص للعدالة أدى إلى خسارة في جانب الكفاية لضعف الحواجز، وكانت النتيجة أنَّ المساواة تظهر على حساب النمو الاقتصادي[2]، وعلى مستوى العمل حصلت أيضاً خروقات في تقدير الجهود بعدالة؛ لأنَّ التقدير يَقوم به مُقَدِّرُون لا يخضعون لنظام السوق، وإنما إلى تقديراتهم الخاصة، فحصل الخلاف في مقدار الرواتب في الوظائف العامة.

---

١ - انظر: نظرية التوزيع. رفعت العوضي. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. القاهرة. ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ، ص٢٥١، وأصول الاقتصاد للبعلي، ص١٨٣. ومقدمة في الاقتصاد للقري، ص١٠٢-١٠٣.

٢ - انظر: أصول الاقتصاد الإسلامي للبعلي، ص١٨٤. ومقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي للقري، ص١٠٤.

كما أنَّ الجانب التطبيقي كانت فيه خروقاتٌ كثيرةٌ في تحقيق المساواة، فمن الحصول على امتيازات خاصة لذوي السلطة كالحصول على أولوية السكن الجيد والسلع والعلاج الممتاز محليًا، وحقُ الاستخدام الشخصي للثروة العامة كالسيارات الرسمية، إلى الحصول على الوظائف الممتازة ...الخ[1].

ثالثا : العدالة في الاقتصاد الإسلامي.

العدالة في توزيع الثروة والدخل في الاقتصاد الإسلامي هي جزء من العدالة التي يقيم عليها الإسلام مجتمعه؛ لأن عدالة الإسلام تتم على كل المستويات، وتشمل كل جوانب الحياة الإنسانية ومقوماتها، وليست مجرد عدالة اقتصادية محدودة[2].

ولذا فإنَّ لعملية تحقيق العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي أهمية كبرى، وتظهر هذه الأهمية من الاهتمام بها من خلال عدة مؤشرات وأدوات دينية ودنيوية.

ففي الجانب الديني هناك عبادات مفروضة تعمل على تحقيق العدالة في الجانب الاجتماعي كالزكاة، والكفارات والنفقات وغيرها، وتعتبر أدوات تحقيق التكافل من أكثر ما دعا إليها الشرعُ

---

١ - نظم التوزيع الإسلامية. محمد أنس الزرقا. مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي. جامعة الملك عبدالعزيز. جدة. ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م. مجلد ٢/العدد١، ص٨.
٢ - حق الفقراء المسلمين في ثروات الأمة الإسلامية. عطية عبدالواحد. دار النهضة العربية-القاهرة. ١٩٩٢م ، ص ٣١.

وحض عليها، كما أنّ إقامة التكافل وإشباع الحاجات للمحتاجين من مقاصد الشريعة.

وأما الجانب الدنيوي ففي هذه المرحلة يتم معالجة ما حصل من قصور بعد عملية الإنتاج في تخصيص الموارد واستغلالها، أو بسبب سوء التوزيع وعدم مكافأة عنصر العمل بما يستحق من أجور، فيتمُ معالجةَ عدم وصول الدخول إلى حد الكفاية - خلال التوزيع الأولي- بإيجاد مصفاة أخرى للدخول والثروات هي تحقيق العدالة للوصول إلى حد الكفاية، والابتعاد عن خط الفقر من خلال الزكاة، والصدقات والهبات والتكاليف الشرعية الأخرى[1].

ويؤكد هذه الأهمية اهتمام الشريعة الإسلامية بالعدالة الاجتماعية من خلال عدة من المظاهر ومنها:

١. كثرة وشمول أدوات تحقيق العدالة، وتنوعها بين الإلزامية وغير الإلزامية.

٢. التصريح في القرآن الكريم إلى أنَّ من مقاصد الشريعة تخفيف التفاوت بين الناس في المال[2]، وما جاء في السنة من الاستعاذة من الفقرِ، ووجوبِ مدِّ يد العون للفقراء والمحتاجين.

٣. ربط تراتيب شرعية نتجت بسبب التقصير في جوانب عبادية بأدوات التوزيع التكافلي كالكفارات، وكذلك عدد من الأحكام السلطانية كالفئ وخمس الغنيمة والخراج لنفس الغرض.

---

١ - انظر: عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية، لأحمد منصور، مرجع سابق، ص١٧٤.

٢ - نظم التوزيع الإسلامية للزرقا، بتصرف، ص ٤٦.

ولكن إقامة العدل الاجتماعي في الإسلام تتحقق بشكلٍ رئيسٍ من خلال تحقق العدل الاقتصادي، وذلك بتوفير الظروف الصحية لتوزيع عادل على المستوى الاقتصادي، وكذلك يمكن تحقيق العدالة إنْ لم تكن ممكنة عن طريق التوزيع العادل للدخل عن طريق الصدقة [1].

فتحقيق العدالة الاجتماعية كجزئية من جزئيات النشاط الاقتصادي ومرحلة من مراحل التوزيع في الاقتصاد الإسلامي تحقق الأهداف العامة للنشاط الاقتصادي الإسلامي بشكل عام، والتوزيع بشكلٍ أخص.

ولذا فإنَّ أهداف العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي تتمحور في تحقيق هدفين هما: توفير حد الكفاية لأفراد المجتمع المسلم، والتخفيف من حدة التفاوت في المجتمع المسلم.

والاتجاه في التوزيع الأولي للدخول والثروات ثم في إعادة التوزيع في الاقتصاد الإسلامي هو إعمال أصلين هما: أصل العدل، وأصل المواساة، فإعطاء المكسوب لمكتسبه الواحد أو المتعدد عدل، وإعطاء من لم يكتسب بعضاً مما اكتسبه غيره مواساة، وذلك أصل مشروعية الزكاة، وإخراج خُمس المغنم وإيثاره بما لم يكتسبه هو ولا غيره مواساة أيضاً من مثل إعطاء الفيء لمن عُيِّن له في الآية [2].

---

١ - انظر: عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية. رؤية إسلامية مقارنة. أحمد إبراهيم منصور. مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت. سلسلة أطروحات الدكتوراه (٦٦). ط ١. يونيو ٢٠٠٧م ، ص٢٥، و١٣٨.

٢ - انظر: أصول النظام الاجتماعي، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع- تونس، ط ٢، ١٩٨٥م، ص٢٠٢.

والعدالة في التوزيع تقوم على أساسين، العدالة في تكافؤ الفرص، والعدالة في استحقاق الحصول على عائد الإنتاج.

فتكافؤ الفرص في العمل والتشغيل أمر ضروري لتحقق العدالة في التوزيع، وهذا يعني أنه لا بد من أن تُكفل فرص العمل والإنتاج للجميع، وتُضمن حرية التعامل والتعاقد. فقد وضع الله كل الموارد الطبيعية التي خلقها الله في خدمة الإنسانية جمعاء[1]، وشَرع الله أنْ تُعطى الفرصة لكل إنسان أن يعمل فيها[2]،

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك ما فعله عمر ﷺ مع ولديه عبد الله وعبيد الله ﷺ عندما عادا مع الجيش من العراق فقال لهم عامل عمر هناك ": لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت، ثم قال: بلى، ها هنا مالٌ من مالِ الله، أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكماه، فتبتاعان به متاعاً من متاع العراق، ثم تبيعانه في المدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين، ويكون لكما ربحه، فقالا: وددنا، ففعل، فكتب إلى عمر أنْ يأخذ منهما المال، فلما قدما، وباعا، وربحا، فقال عمر: أكل الجيش قد أسلف كما أسلفتما؟ فقالا: لا، فقال عمر: ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما؛ أديا المال وربحه، فأمَّا عبد الله، فسكت، وأمَّا عبيد الله، فقال: يا أمير المؤمنين، لو هلك المال ضمناه. فقال: أدياه، فسكت عبد الله، وراجعه عبيد الله، فقال رجل من جلساء عمر: يا

---

١ - انظر: العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي، عبدالحميد براهيمي، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط ١، سبتمبر ١٩٩٧م، ص٣٢.

٢ - منهج الاقتصاد في القرآن. زيدان عبدالفتاح قعدان. مؤسسة الرسالة- بيروت. ط ١. ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص٩٨.

أمير المؤمنين، لو جعلته قراضاً، فأخذ رأس المال ونصف ربحه، وأخذ عبد الله وعبيد الله نصف ربح المال[1]".

ويُفهم تكافؤ الفرص في الاقتصاد الإسلامي من بُعدين: ١- التمكين، ٢- القسمة. أي: التمكين للجميع في المعايش فيما هو جاهز أو فيما هو محصل نشاط أو عمل، أما القسمة فهي مرهونة بقدرة البشر وسعيهم في الحياة الدنيا[2]. أي: أنَّ العدالة تتحقق بتكافؤ الفرص، وبعد ذلك تترك المواهب تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا للحياة[3].

والأساس الثاني وهو إقامة العدالة في استحقاق الحصول على عائد الإنتاج، وتظهر في حصول كل مجتهد وكل عامل على المكافأة العادلة المقابلة لجهده وعمله، ومَنعُ أيّ تعدٍ على هذا الحق بأي صورة، ولذا حَرَّم الإسلامُ الاحتكارَ، والربا والغرر والغش والقمار، وكل ما يؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل[4].

---

١ - موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس، أبو عبدالله الأصبحي، دار إحياء التراث العربي- مصر، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج٢/ص٦٨٧. مسند الشافعي، محمد بن إدريس، أبو عبد الله الشافعي، شركة غراس للنشر – الكويت، ط ١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ترتيب: سنجر بن عبدالله الناصري، وتحقيق: ماهر ياسين الفحل، ج١/ ص ٢٥٢.

٢ - انظر: عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية، مرجع سابق، ص٢٦.

٣ - انظر: العدالة الاجتماعية. لسيد قطب. دار الشروق- القاهرة. ١٤١٥هـ - ، ص٢٨.

٤ - انظر: مقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي. محمد القري. دار حافظ-جدة. ط ٢. ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ، ص١٠٢.

وهذه المرحلة لا تظهر ثمرتها إلا بوجود مرحلة العدالة في تكافؤ الفرص. وفي هذه المرحلة يتم توزيع الناتج وفق معايير عادلة، تتناسب مع الجهد المبذول، أو المخاطر المتضمنة، أو التكافل الاجتماعي المنشود[1].

فيتضح أن المساواة ليست ضرورية، بل ربما يكون عدم المساواة مرغوباً بها لأسباب منها: أنَّ عدم المساواة يكون متماشياً مع عدالة أنَّ كل واحد يُخصِص ما يكسب، وهذا لا يحبط التطلعات، ولا يقتل المبادرة، ويشجع الناس للعمل بجد.

فمِنْ الثابتِ أنَّ العقيدة الإسلامية لا تدعو إلى مثالية المساواة بين الناس المصطنعة، وعلى أيِّ حال فالإسلام يوفر عددًا من الأدوات التي يمكن من خلالها إعادة تحقيق العدالة الاجتماعية وإزالة التفاوت الكبير[2] كالزكاة والكفارات والنذور وغيرها، والتي تُسهم بشكل فعلي في نقل جزء من الأموال الموجودة لدى الأغنياء إلى الفقراء[3]، وأدوات تؤدي إلى تفتيت الثروات كالإرث والنفقات الواجبة، وعن طريق

١ - انظر: الإنسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية. عبدالحميد الغزالي. إصدار المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. البنك الإسلامي للتنمية. جدة - المملكة العربية السعودية، ص٢٢.

٢ - انظر: ***A Macro Model of Distribution in an Islamic Economy***, **Ausaf Ahmad, J. Res. Islamic Econ., Vol. 2, No. 1, (1404/1984), P. 5.**

٣ - أبحاث في الاقتصاد الإسلامي. محمد فاروق النبهان. مؤسسة الرسالة – بيروت. ط ١. ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ص٣٩.

توسيع دائرة الثروة أيضاً بوسائل غير مباشرة مثل تحريم الربا والقمار والرشوة والاحتكار[1].

وهذه الأدوات تعمل ضمن القواعد الهادفة إلى ضمان توزيع عادل للمداخيل المبنية على التعويض العادل لعوامل الإنتاج، وإلى تشجيع خَلقِ فرص تشغيل جديدة، وإلى إنشاء نظام حماية اجتماعية بهدف المساعدة المنتظمة للفقراء والمحتاجين والمسنين والمعاقين[2].

فنظرة الإسلام للعدالة تقتضي أنَّ كل جهة من الجهات الموجودة في المجتمع تنظر إلى صاحب الحاجة، وحقه في إشباع حاجته، وتنظر إلى صاحب الجهد والعمل وحقه في أن ينال جزاء جهده وعمله.

فنخدرج مما سبق بأنَّ الإسلام يقر نتائج أنشطة السوق ما دامت ملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية، ولكن هذا لا يعني أنه لن يقوم بإصلاح هذه النتائج، فهو يتدخل في نتائج توزيع الدخل لصالح الفقراء والأضعف، وكذلك له من الأدوات ما تعمل على إعادة توزيع الثروة، وهذه الحقيقة تظهر من خلال الجمع بين إقرار الحرية الاقتصادية مع مظاهر أهمية تحقيق العدالة السابقة.

---

١ - توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، صالح حميد العلي، اليمامة- دمشق/ بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ص١٤٨.

٢ - انظر: الحاجات الأساسية وتوفيرها في الدولة الإسلامية. عابدين أحمد سلامة. بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي. جامعة الملك عبدالعزيز. جدة.مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي. م١.ع٢ ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص٤٥.

إشباع الحاجات في الاقتصاديات المختلفة

الفرع الأول: إشباع الحاجات في الفكر الغربي

يُسمى هرم الحاجات لماسلو، والذي قدمها في عام ١٩٥٤ في كتابه "الشخصية والدوافع الإنسانية"، وتتلخص بالتالي: مستوى الحاجات العضوية التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان في توقف حياته على إشباعها كالأكل والشرب والإخراج. والثاني: حاجات الأمن الجسدي من الألم والإيذاء كالملابس والمسكن، والأمن المعنوي تدفعه إلى الاطمئنان على مستقبله. والثالث: الحاجات الاجتماعية مثل الرغبة في الانتماء.



والرابع: حاجات التماس التقدير الاجتماعي. والخامس: الحاجات التي تحقق للفرد التعبير عن الذات، وتحقيق ما له من إمكانات[1].

ويوضحه الشكل التالي:

والحدَّ الأدنى من المعيشة قد يُطلق على الفقر المطلق أو النسبي، حيث أنَّ الفقر المطلق هو حرمان الفقراء من الناحية المادية إلى حدٍّ

---

١ - انظر: دوافع الفرد بين المنهج الإسلامي والفكر الغربي، طارق عبد الحليم، مجلة البيان- لندن، العدد ١٨، شوال ١٤٠٩هـ- مايو ١٩٨٩م، ص٤٢. والاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج، ص٦٢- ٦٣. والحاجات الأساسية للصالحي، مراجع سابقة، ص**217**.

يكـون حيـاتهم علـى حافـة الخطـر، وأمَّـا الفقـر النسـبي فـالفقراء فيـه يكونون أقل حرمانًا مقارنة بالفئات الاجتماعية الأخرى في الحصول على الأساسيات المادية[1]، وهـذا هـو حدٌّ منخفض، وقد اختـار عبدالرزاق الفارس تعريفًا أشمل للفقر بأنَّه" عدم القدرة على تحقيق مستوى معين من المعيشة المادية يمثل الحد الأدنى المعقول والمقبول في مجتمع ما من المجتمعات في فترة زمنية محددة[2]".

ومفهوم الفقر تطور من تحديده بالدخل المنخفض إلى اعتبار الفقر هو الحرمان من القدرات الأساسية وليس مجرد تدني الدخل، كما حدده أمارتيا صن (الحائز على جائزة نوبل عام ١٩٩٨م) بالحرمان من القدرات، ورَبطُ الفقر بالحرمان يُشير إلى ثلاثة أبعاد رئيسة، الأول منها يرتبط بالعيش والبقاء والوفاة في سن مبكرة جدًا، والبعد الثاني مرتبط بالمعرفة وعدم القدرة على القراءة والاتصال، والثالث مرتبط بمعيار أو مستوى الحياة المعيشية[3].

ولقياس الفقر يُستخدَمُ مؤشران، الأول: مؤشرات الدخل. والثاني: خطوط الفقر، والتي تمثل محاولة منهجية لوضع تقدير كمي للحد الأدنى من الحاجات الأساسية التي ينبغي تحقيقها من أجل استمرار الحياة الإنسانية للفرد بطريقة مقبولة، وتُقسّم خطوط الفقر إلى خط

---

١ - انظر: عدالة التوزيع والتنمية، لأحمد منصور، مرجع سابق، ص٢١٠-٢١١.
٢ - انظر: الفقر وتوزيع الدخل في الوطن العربي. عبدالرزاق الفارس. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط ١. ٢٠٠١م، ص١٩.
٣ - انظر: التنمية حرية، أمارتيا صن، مرجع سابق، ص ١١٣. والسياسات الاقتصادية الكلية والفقر، مرجع سابق، ص٤٣.

الفقر وخط الفقر المدقع. وخط الفقر (Poverty Line) يُعَرَّف بأنه: إجمالي تكلفة السلع المطلوبة لسد الاحتياجات الاستهلاكية الأساسية المطلوبة، وخط الفقر المدقع (Poverty Line Extreme) يُعرَّف بأنه: الحد الأدنى الإجمالي لتكلفة السلع الغذائية الأساسية اللازمة لاستمرار الحياة، وحدده اقتصاديو البنك الدولي بـ (٢٢٥٠) سُعرة حرارية لكل فرد في اليوم[1].

ورؤية المذاهب الاقتصادية لمسألة إشباع الحاجات تنطلق - كما ذكرنا- من رؤيتها للحياة الاقتصادية بشكل عام، فالنظام الرأسمالي يقوم "أساسا على دافع المصلحة الشخصية، ويمثلُ سعي مُلاكِ وسائل الإنتاج لتحقيق أقصى ربحٍ ممكنٍ الصورةُ الأساسيةُ للمصلحة الشخصية في إدارة النشاط الاقتصادي للمجتمع الرأسمالي، ومن هنا يأتي اعتراف النظام الرأسمالي بالحاجات واهتمامه بها في حدود ما تسهم به في تحقيق الأرباح لهذه الفئة، وذلك بغض النظر عن درجة إلحاحها[2]"، ولذا هُمِّشت أنشطة ومجالات رغم أهميتها لمجموع الناس وآحادهم؛ لأنَّ الحاجة في السوق ليس لها قيمة إذا لم ترافقها قوة شرائية، ومقدرة نقدية [3].

---

١ - انظر: السياسات الاقتصادية الكلية والفقر، مرجع سابق، ص٥٠. والفقر وتوزيع الدخل، مرجع سابق، ص٢٤.

٢ - مفهوم الحاجات في الإسلام وأثره على النمو الاقتصادي، عبدالله عبدالعزيز عابد، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الثاني للاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة، ص١٣.

٣ - انظر: الحاجات الأساسية في الاقتصاد الإسلامي. صالح الصالحي. ندوة السياسات الاقتصادية في إطار النظام الإسلامي. البنك الإسلامي للتنمية. المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب. الندوة٣٦. الجزائر ١٤١١هـ- ١٩٩٠م، ص٢٠٨-٢٠٩، بتصرف

وهذا هو الملاحظ في السياسات الاقتصادية للدول القائمة على هذا النظام فَجُلُّ سياستها واهتماماتها منصرفة لهذه الفئة، وما تبقى فيُوجه كدعمٍ لطائفةٍ من المجتمع قد يَصِلُ، وقد يَمنَعُ من وصوله مانعٌ تنظيمي، أو ثقافةٌ اجتماعية معينة. فتتكون عندنا طائفة تتمتع بكل الامتيازات وتشبع رغباتها، وطائفة لا تكاد تنال إلا الفتات الذي تشبع به بعض حاجتها الأساسية، ولم يكن محض خيالُ ذلك الذي صوره جون شتاينبك (روائي أمريكي حاز جائزة نوبل للآداب عام ١٩٦٢) في إحدى رواياته لأطفال الأحياء الفقيرة في مدينة أميركية، وهم يزحفون لالتقاط بضع ثمرات من التفاح من بين الأكوام التي صب عليها الجازول[١]. وفي أمريكا الوسطى ومنطقة الكاريبي، حيث تبلغ نسبة الأطفال سيئي التغذية ٨٠ بالمائة في بعض البلدان، تُخصص نحو نصف الأراضي الزراعية، ودائمًا أفضل الأراضي لإنتاج المحاصيل والماشية من أجل نخبة محلية، وللتصدير بدلا من إنتاج الغذاء الأساسي للشعب[٢]".

وبالتتبع التاريخي لنشأة مسألة إشباع الحاجات نصل إلى أن هذه المسألة ليست من أصول الاقتصادي الرأسمالي، " فمنذ القرن السادس عشر، لم تكن نظرة الغرب إلى مساعدة الفقراء سوى وسيلة لتنظيم العمالة وتهدئة خواطرها وتنظيم الاقتصاد الوطني، فإنَّ هذه البرامج

١ - أمراض الفقر. فيليب عطية. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت. العدد (١٦١)، ص ٨.

٢ - صناع الجوع وخرافة الندرة. فرانسيس مور لابيه. وجوزيف كولينز. ترجمة: أحمد حسان. سلسلة عالم المعرفة. إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت. العدد (٦٤). إبريل ١٩٨٣م، ص١٩-٢٠

كانت وسيلة للسيطرة على العاطلين ولاستعادة الأمن والاستقرار، وعندما تخمد سطوة الغضب فإنَّ نظام الإعانات يأخذ في التقلص، وتعود معاملة الأنظمة للعجزة والمسنين والذين لا يرغب فيهم سوق العمل معاملة رديئة تخيف العاملين من تردي أوضاعهم إلى مثل أوضاع الذين يعيشون على هذه الأنظمة، فيقبل العامل من أجل ذلك أحط الأعمال بأبخس الأجور"، واستمر الأمر كذلك وحتى بعد اعتماد برامج الإعانات فقد كانت تعامل صاحب الحق بنظرة دونية ليست نظرة مجتمعية فقط، وإنما قانونية "فلم تمنح بريطانيا حتى عام ١٩١٨م، الذين يتلقون حق الإعانات حق التصويت، وكذلك كان الحال حتى عام ١٩٣٤م في الولايات المتحدة، إذ أن دساتير أربعة عشر ولاية حرمت هؤلاء حق الانتخاب، وحق تقلد المناصب العامة[1]".

وليست هذه حادثة تاريخية بل هي طبيعة ثابتة من طبائع النظام الرأسمالي، فبعد انتهاء الحرب الباردة بدأت العولمة تكشر عن أنيابها، وتعلن صراحة أنَّ ما كان من إشباع لحاجات الفئة المحتاجة من المجتمع سوف ينتهي؛ وذلك لأنَّ رؤوس الأموال لن تسمح باستمرار أخذ شيء منها بدون مقابل من عمل أو خدمة، وهذا ما يروج له منظرو العولمة الذين يطلقون مقولات خطيرة تخبر بهذا الهدف ومنها: "إنَّ مراعاة البعد الاجتماعي واحتياجات الفقراء أصبحت عبئًا لا يطاق، وإنَّ دولة الرفاه تهدد المستقبل، وأنها كانت مجرد تنازل من جانب رأس المال إبان

---

١ ـ الحاجات الأساسية وتوفيرها في الدولة الإسلامية، عابدين أحمد سلامة، مرجع سابق، ص٥٧.

الحرب الباردة، وإن ذلك التنازل لم يعد له الآن ما يبرره بعد انتهاء هذه الحرب، أو القول مثلا: على كلِّ فردٍ أنَّ يتحمل قدرًا من التضحية حتى يمكن كسب المعركة في حلبة المنافسة الدولية. أو الادعاء بأنَّ شيئًا من ساواة بات أمرًا لا مناص منه[1]"، ومما يدلل على أهمية هذه التصريحات والأقوال أنها خرجت من الإطار النظري إلى الإطار العملي، أو من مجرد أقوال إلى أفعال فقد "وجدت هذه الأفكار انعكاسها الواضح في السياسات الاقتصادية الليبرالية، التي تطبق الآن في مختلف دول العالم دون مشاركة الناس أو موافقتهم على تلك السياسات[2]".

وبالنسبة لرؤية النظام الاشتراكي للحاجات وتحديدها فقد أدرك أهمية الحاجات بشكل عام، وبدورها الفعال في تحديد نمو المجتمع وتطوره، ولذا فإنَّ النظام الاشتراكي الذي يمثل – في تصور دعاته– المرحلة الأولى للشيوعية، يسعى للتحكم في تطور المجتمع، ويحاول دفع نموه نحوها بسرعة، ويستعين بمفهوم الحاجات في هذا الصدد، ويستند النظام الاشتراكي في تحديده لمفهوم الحاجات إلى الفلسفة الماركسية – اللينينة[3]، والذي يقوم بتحديد الحاجات وترتيبها وتوجيه الموارد المتاحة لإشباعها هو جهاز التخطيط الذي يقوم المشرفون فيه بتحديد احتياجات المجتمع من سلع وخدمات، بناءً على الفلسفة

---

١ - فخ العولمة، هانس - بيترمارتن-هارالد شومان، ترجمة: عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، أكتوبر١٩٩٨م، العدد ٢٣٨، ص١٠.

٢ - نفس المرجع السابق، ص١٠.

٣ - مفهوم الحاجات في الإسلام، مرجع سابق، ص١٣.

الماركسية. وبغض النظر عن أنَّ هذه الفلسفة المادية قد أثبت التاريخ فشلها، لمخالفتها المعقول وما فُطر الناس عليه، فإنَّ تحديد هذه الاحتياجات لم يكن منضبطًا، فقد كان يتم الاهتمام بأنشطة اقتصادية واجتماعية وثقافية رغم أنها لا تُشبع الاحتياجات الأساسية للمجتمع، وبالعكس قد نجد مجالات حيوية مهمشة[1].

وقد مرت التجربة الاشتراكية الماركسية بفترة حكم طويلة نوعا ما (قرابة ٧٠ سنة) استطاعت أن تؤمن مستوى أولي من الضروريات لأفرادها، ولكنها قامت بالمقابل بجعل الناس طبقة واحدة، ليست الطبقة التي تحقق الإشباع الكافي لكل أفرادها، وإنما أكبر طبقة يمكن أن تكون البشرية قد عرفتها تعيش على الحد الأدنى من الضروريات، وإن كان هناك طبقة أخرى تستأثر بأكبر قدر من إشباع الحاجات فهي طبقة القيادات الحزبية.

وهذا أدى إلى ما عرف من انتفاضة شعبية في نهاية الثمانينات ضد الأفكار الاشتراكية وخروج الجماهير تدك معالم هذا النظام، وانهيار هذه المنظومة في فترة قياسية جدًا يؤكد عدم قدرتها على حل مشكلة إشباع الاحتياجات، وإنما تفاقمت هذه المشكلة بشكل مهول لما قدمنا من توسيع دائرة المحتاجين للدولة. والتجربة تقريبًا انتهت، وما بقى منها فهو في مرحلة النزع الأخير، أو تغيير الشكل، ولم يتبق إلا الاسم وقليلٌ من المُسمى.

---

١ - انظر: الحاجات الأساسية في الاقتصاد الإسلامي، صالح الصالحي، مرجع سابق، ص٢١٠-٢١١، بتصرف.

الفرع الثاني

إشباع الحاجات في الفكر الإسلامي

الرؤية الإسلامية لإشباع الحاجات الإنسانية تنطلق من الحكمة من خلق الإنسان التي حددها الله عز وجل في قوله تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)﴾[الذاريات/٥٦]، ومن جملة الأمر بالعبادة لله عز وجل الأمر بالسعي في هذه الأرض لإشباع الحاجات المشروعة وفق الوسائل المشروعة. فإذا فعلها المسلم بنية التعبد - وإن كانت إشباع حاجة خاصة- فهو مأجور لأنَّه بهذا الفعل (الذي هو إشباع حاجة مباحة وفق وسائل مباحة) يوافق شرع الله عز وجل فيستحق الثواب من الله، ولذا قال النبي ﷺ:[وفي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ قالوا يا رَسُولَ اللَّهِ أَيَأتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ له فيها أَجْرٌ قال أَرَأَيْتُمْ لو وَضَعَهَا في حَرَامٍ أَكَانَ عليه فيها وِزْرٌ فَكَذَلِكَ إذا وَضَعَهَا في الْحَلَالِ كان له أَجْرًا"[1]]"، فالمؤمن إذا كانت له نية أتت على عامة أفعاله، وكانت المباحات من صالح أعماله لصلاح قلبه ونيته[2]"، وقد يأثم إذا لم يشبع حاجته كما قال النبي ﷺ: [لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي[3]].

---

١ - صحيح مسلم، (ج٢/ص٦٩٧، رقم١٠٠٦). وصحيح ابن حبان (ج٩/ص٤٧٥، رقم٤١٦٧).

٢ - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط ١، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م، ص١١٩.

٣ - صحيح البخاري، (ج٥/ص١٩٤٩، رقم٤٧٧٦). وصحيح مسلم، (ج٢/ص١٠٢٠، رقم١٤٠١).

وبعد هذا النظر في الحكمة من الخلق، ومعرفة مكانة مفهوم إشباع الحاجات المباحة في الإسلام ننظر إلى أمرٍ وتوجيهٍ آخر متفرع من الأمر العام بالعبادة، وهو التوجيه بإعمار الأرض الذي يؤخذ من قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[هود/٦١]، أي: أمركم بعمارتها من بناء المساكن وحفر الأنهار وغرس الأشجار وغيرها[١]، فينتج أنَّ مسألة تحديد الحاجات وترتيبها ترتبط بفكرة عمارة الأرض؛ فالإسلام يقرن اعترافه بالحاجات بإنماء الطاقات اللازمة بعمارة الأرض، كما يُرتِّبها حسب درجة إلحاحها من هذه الناحية.

والاعتراف بالحاجة في الإسلام يقوم على شرطين: الأول: هو أنْ تكون الحاجات انعكاسًا صادقًا لظروف المجتمع، والثاني: أنْ يكون تعبيرُ الأفراد عن حاجتهم مؤديا إلى إنماء المجتمع. وهذا يؤدي إلى إبعاد أي إسراف في استخدام موارد الإنتاج.

ولذا يكون التعريف للحاجات الموافق لما قدمناه هو أنَّ الحاجة "عبارة عن مطلب للإنسان تجاه الموارد المتاحة له يؤدي تحقيقه إلى إنماء طاقته اللازمة لعمارة الأرض[٢]". وفي هذا التعريف الاعتراف بالحاجة بناءً على أنْ إشباعها يحقق إنماء طاقات المجتمع، فلا يصدق عليها وصف الحاجة إن لم يتحقق فيها ذلك.

---

١ - انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، مكتبة العبيكان - الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد عوض، ج ٣/ ص٢١٢.

٢ - مفهوم الحاجات في الإسلام. عبدالله عابد. مرجع سابق ، ص١٩.

وأغلب العلماء يسير ترتيب الحاجات في الاقتصاد الإسلامي على سير علماء الأصول والمقاصد في ترتيب المصالح إلى ضرورية وحاجية **وتحسينية وعلى رأسهم الغزالي**[1] **والشاطبي**[2] **كالتالي**[3]:

أولا: الضروريات: وتقوم على حفظ أمور خمسة جاءت الشريعة بحفظها، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ثانيا: المصالح الحاجيَّةَ: وهي التي يحتاجها الناس لتأمين معاشهم بيسر وسهولة، وحيث لم تتحقق واحدة منها أصاب الناس مشقة وعسر.

وثالثا: المصالح التحسينية: وهي الأمور التي يقتضيها الأدب والمروءة، ولا يصيب الناس بفقدها حرج ولا مشقة، ولكن الكمال والفطرة يجدان فقدها.

وأمَّا ابن خلدون[1] فقد سماها حاجات الناس، وجعلها ضروري وحاجي وكمالي.

١- محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان)، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل بالتشديد أو إلى غزالة بالتخفيف (من قرى طوس). (انظر: الأعلام، ج٧/ص٢٢).

٢- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بـ الشاطبي: أصولي حافظ. من أهل غرناطة. كان من أئمة المالكية. من كتبه "الموافقات في أصول الفقه" "الاعتصام" في أصول الفقه. ومات في عام ٧٩٠ هـ (انظر: الأعلام، ج١/ص٧٥).

٣ - انظر: المستصفى في علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٣، تحقيق: محمد عبدالسلام، ص١٧٤. الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة - بيروت، ط ٢، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، تحقيق: عبد الله دراز، ج١/ص٧٠ و ج٣/ص٤٢. وإرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دارالفكر–بيروت، ط١، ١٤١٢ - ١٩٩٢، تحقيق: محمد البدري، ص٣٦٦. ومفهوم الحاجات في الإسلام، لعبدالله عايد، ص٢٠-١.

والتكييف الإسلامي للحاجات وترتيب الحاجات بناء على درجة إنماءها لهذه الطاقات، يؤدي إلى توجيه النشاط الاقتصادي إلى تلك المجالات التي تلزم لإشباع الحاجات الحقيقية له، فمن خلال قصر استخدام الأفراد أو الدولة للموارد المتاحة على إشباع هذه الحاجات يصبح هيكل الناتج القومي، وبالتالي هيكل النمو الاقتصادي متطابقاً مع هيكل الحاجات الحقيقية للمجتمع، الأمر الذي يُمكِّن من إشباع قدر أكبر من حاجاته من نفس القدر المتاح من موارد الإنتاج. وهو كذلك يؤدي إلى رفع معدل النمو الاقتصادي للمجتمع من خلال إنماء الموارد المتاحة ومنها مورد العمل، فيزيد عدد القادرين على العمل. كما أنَّ منعه للاستهلاك الترفي مع زيادة الدخل بسبب رفع إنتاجية العمل يؤدي إلى زيادة الادخار التي عادة تتحول إلى استثمارات ومشاريع إنتاجية، تزيد القدرة الإشباعية للناتج القومي التي تعني زيادة قدرة موارد الإنتاج المتاحة للمجتمع على إشباع قدر أكبر من حاجاته، وتعني إنماء طاقاته بشكل أفضل، وتحقيق معدل أعلى للنمو الاقتصادي[2].

وعدم التعارض بين إشباع الحاجات وزيادة النمو الاقتصادي يؤكده ما ذهبت إليه دراسة تطبيقية على عينة مكونة من تسعة عشر

١- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، أبو زيد، الحضرمي الإشبيلي. العالم الاجتماعي البحاثة، أصله من أشبيلية، ومولده سنة ٧٣٢هـ، ومنشؤه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وعاد إلى تونس. ثم توجه إلى مصر ووُلي فيها قضاء المالكية، وعزل وأعيد. وتوفي في القاهرة سنة ٨٠٨هـ. اشتهر بكتابه «العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر » في ٧ مجلدات، أوّلها «المقدمة» وهي تُعد من أصول علم الاجتماع (انظر: الأعلام ٣/٣٣٠).

٢ - انظر: مفهوم الحاجات الأساسية، مرجع سابق، بتصرف كبير، ص ٣٧-٤٥.

دولة من أعضاء منظمة مؤتمر العالم الإسلامي، ووصلت فيها إلى نتيجة عدم وجود تضارب بين النمو الاقتصادي السريع وهدف تلبية الاحتياجات الأساسية ، كما أنَّ إشباع الحاجات الأساسية للأجيال الصاعدة وفق هذا التصور يعني استمرار الحياة البشرية، وظهور الجيل الذي يبذل الجهد الفكري والبدني، ويقدم التضحيات اللازمة لتحقيق أقصى كفاءة في استغلال خيرات الكون وعمارته، وصولاً إلى تخليص الأمة وتحقيق استقلالها الحضاري[1].

وهناك وقفة مهمة في النظام الاقتصادي الإسلامي في هذا الجانب، وهي أنَّ مسألة إشباع الحاجات ليست حكراً على الدولة، وإنما تبدأ من الفرد نفسه كعضو في أسرة اجتماعية، ثم ما هو أوسع من الأسرة ألا وهي العاقلة والقبيلة، ثم مشاركة بقية المجتمع بواجب الأخوة الإسلامية والأخوة الإنسانية. بل وصلت مسألة وجوب إشباع الحاجات الأساسية أن تعدت دائرة الإنسانية إلى دائرة أوسع، وهي دائرة بقية المخلوقات حتى وصل أثرها إلى إشباع حاجات الجن والحيوانات. ففي حق الجن ما جاء من النهي عن الاستنجاء بالعظم والروث كما قال رسول اللَّهِ ﷺ: [لَا تَسْتَنْجُوا بِالرَّوْثِ ولا بِالْعِظَامِ فإنه زَادُ إِخْوَانِكُمْ من الْجِنِّ[2]] ، وأمَّا الحيوان فقد رَتَّبَ على إشباع حاجته غفران الذنوب،

---

١ - انظر: الحاجات الأساسية ومستوى الدخل في الدولة الإسلامية، عبدالمحمود محمد، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، الاقتصاد الإسلامي، مجلد ١٣، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص٣، والحاجات الأساسية في الاقتصاد الإسلامي، الصالحي، ص ٢٦٥.

٢ - سنن الترمذي، (ج١/ص٢٩، رقم١٨). وقريب من لفظه في صحيح مسلم، (ج١/ص ٣٣٢، رقم٤٥٠).

ودخول الجنة كما جاء أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: [بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عليه الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بِئْرًا فَنَزَلَ فيها فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ، فإذا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى من الْعَطَشِ، فقال الرَّجُلُ: لقد بَلَغَ هذا الْكَلْبَ من الْعَطَشِ مِثْلُ الذي كان بَلَغَ مِنِّي، فَنَزَلَ الْبِئْرَ فَمَلَأَ خُفَّهُ مَاءً ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ حتى رقى فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ الله له فَغَفَرَ له. قالوا: يا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لنا في هذه الْبَهَائِمِ لَأَجْرًا، فقال: في كل كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ]، وفي رواية [فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَأَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ][1]، وفي المقابل رتبَّ استحقاق النار لمن منع الحيوان من إشباع حاجته من الطعام والشراب فعن النبي ﷺ أنه قال: [دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ في هِرَّةٍ رَبَطَتْهَا فلم تُطْعِمْهَا ولم تَدَعْهَا تَأْكُلُ من خَشَاشِ الأرض[2]].

ويُلاحظ أن المستفيدين من عملية إعادة التوزيع في الاقتصاد الإسلامي يغلب عليهم مسمى الحاجة، وخاصة في مرحلة توفير حد الكفاف وحد الكفاية. وينقسمون إلى فئتين[3]:

١. فئة يتميز أفرادها بالعجز والفاقة، ومنهم الفقراء والمساكين والمرضى والمقعدين والمكفوفين وكبار السن والمحتاجين واللقطاء.

---

١ - صحيح البخاري، (ج٢/ص٨٧٠، رقم٢٣٣٤). وصحيح مسلم، (ج٤/ص١٧٦١، رقم٢٢٤٤). و الزيادة في صحيح ابن حبان، (ج٢/ص٣٠١، رقم٥٤٣). وقال الألباني: حسن صحيح، صحيح الترغيب والترهيب، (ج٢/ص ٥٥٨، رقم ٢٢٧٦).

٢ - صحيح البخاري، (ج٣/ص١٢٠٥، رقم٣١٤٠). صحيح مسلم، (ج٤/ص٢١١٠، رقم٢٢٤٢).

٣ - انظر: الموارد المالية في الإسلام، أحمد المزيني، ذات السلاسل- الكويت، ط ١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ص٧٧-٧٩.

٢. فئة قد لا يتصف أفرادها بالفقر أو العجز، ولكنهم يحتاجون إلى المساعدة، ومنهم المدين والغارم، والقاتل خطأً، وأيضًا الأسرى وذوي القربى والجار والضيف، ومن شُرِعَ الإنفاق عليهم في حالات المجاعات والقحط والكوارث العامة كالزلازل والفيضانات والحرائق، أو في الإعانات العائلية كمساعدة الزواج، وعلاوات الأولاد.

المطلب الثالث

التفاوت في الثروة والدخل

الفرع الأول

التفاوت في الثروة والدخل على المستوى العالمي

حتى ندرك مسألة التفاوت كما هي نبدأ بتصوير حقيقتها على الواقع بمقارنة بين بلدان منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية ذات الدخل المرتفع [1]، وبين البلدان النامية، وأيضا الأقل نموًا على حسب تقرير التنمية البشرية للعام ٢٠٠٧م/ ٢٠٠٨م [2]. فيبلغ سكان بلدان منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية ذات الدخل المرتفع قرابة ٩٣١,٥ مليون نسمة، وسكان الدول النامية قرابة ٥,٢١٥ مليون نسمة، أي نسبة بينهما

---

١ - منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (**Organization for Economic Co-operation and Development**) اختصارها **OECD** هي منظمة دولية مكونه من مجموعه من البلدان المتقدمة، التي تقبل مبادئ الديمقراطية التمثيلية واقتصاد السوق الحر، نشأت في عام ١٩٤٨ عن منظمة التعاون الاقتصادي الأوروبي العملية (آنفا) التي يتزعمها الفرنسي روبير مارجولين للمساعدة على إدارة خطة مارشال لإعادة أعمار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، بعد فتره تم توسيعها لتشمل عضويتها بلدان غير أوروبيه، وفي عام ١٩٦٠ تم إصلاحها لكي تكون منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، وهي حاليا مكونة من ٣٠ دولة ذات الدخل المرتفع منها ٢٤ دولة مُؤسِسة.

٢ - انظر: تقرير التنمية البشرية للأمم المتحدة للعام ٢٠٠٧م-٢٠٠٨م، حول الأداء الاقتصادي الجدول ١٤، ص ٢٦٥-٢٦٨.

١ إلى ٦ لصالح الدول النامية، ولكن عند المقارنة في مستوى الناتج المحلي الإجمالي (منظمة التعاون: ٣٢٤٠٤,٥ بليون دولار، والدول النامية ٩٨١٢٥ بليون دولار)، فإنَّ النتيجة تكون ١ إلى ٣,٣ لصالح دول منظمة التعاون، أي أن السُدس ينتجون دخلا يقدر بأكثر من ثلاثة أضعاف ما ينتجه ستة أضعافهم، فيكون نصيب الفرد في منظمة التعاون من الناتج الإجمالي يساوي ٢٠ ضعفًا نصيب الفرد في الدول النامية.

وعلى مستوى الأفراد فالأمر أشد بشاعةً في الفارق، فنصيب الفرد من دول منظمة التعاون سنويا قرابة (٣٥,٦٩٦) دولار، بينما نصيب الفرد في الدول الأقل نموًا قرابة (٤٢٤) دولار. فتكون النسبة بينهما كالتالي: ١ إلى ٨٤ لصالح الفرد في منظمة التعاون، وأمَّا النسبة مع الفرد في الدول النامية الذي نصيبه من الناتج المحلي الإجمالي (١٩٣٩) دولار فتكون النسبة بين أفراد المجموعتين (منظمة التعاون و الدول النامية) كالتالي ١:١٨ لصالح دول منظمة التعاون.، هذا على مستوى المجموعات الدولية.

وأمَّا على المستوى الدولي فنأخذ مثالين نقارن فيه بين الفرد في الولايات المتحدة وبنجلاديش، فنصيب الفرد السنوي من الناتج المحلي الإجمالي في الولايات المتحدة (٤١٨٩٥) دولار، ونصيب الفرد في بنجلاديش من إجمالي الناتج المحلي قرابة (٤٢٣) دولار، فيكون الفارق بينهما هو قرابة ١ إلى ١٠٠، وهذه صورة لما يمكن أن توصلنا إليه الرأسمالية الجديدة من فروقٍ عظيمةٍ بين دول العالم.

وهـذا التفـاوت القـائم بـين الـدول يوازيـه تفـاوت آخـر داخـل كـل دولة، حيث تستأثر قلة من السكان بالشطر الأعظم من الدخل الوطني والثـروة القوميـة، في حـين تعـيش أغلبيـة السـكان علـى الهـامش، ففـي مقارنـة أكثـر خصوصـية بـين أفـراد الدولـة الواحـدة نأخـذ كنمـوذج الولايات المتحدة (قائدة النظام العالمي الجديد) نجد أنَّ أغنى ١٠٪ من الأفراد ينالون من الناتج المحلي الإجمالي قرابة ٣٠٪ وبالمقابل أفقر ١٠٪ من الأفراد ينالون قرابة ٢٪ من الناتج المحلي الإجمالي[١].

ومـن خـلال مـا ذكرنـا نـلاحظ أن الـدول الغنيـة الـتي تمثـل قرابـة ١٤٪ مـن سـكان العـالم (الـذي بلـغ عـددهم سـبعة مليـار نسـمة في شـهر أكتوبر ٢٠١١م) تستأثر بقرابة ثلاثة أرباع الناتج العالمي، فسُبُع العالم يستأثرون بناتج الثروات تقارب من عشرين ضعفاً مما يناله ما يساويها مـن سـكان العـالم النـامي علـى مسـتوى الـدول، وعلـى مسـتوى الأفـراد فالطفل الأمريكي يستهلك خمسين ضعفاً مما يستهلكه مثيله الهندي، و٥٪ مـن الحبـوب المسـتهلكة في السـوق الأوروبيـة كانـت كافيـة لسـد مجاعة في غرب أفريقيا[٢].

وهـذا التفـاوت الشاسـع في توزيـع الـدخل علـى الصـعيد العـالمي أو على الصعيد المحلي، لم يعد بالأمر المزعج، بل بات في رأي منظري العولمة

---

١ - هذه الأرقام مستقاة من تقرير التنمية البشرية السابق، بند عدم المساواة في الدخل والإنفاق، الجدول ١٥.

٢ - عدالة توزيع الثروة في الإسلام. عبدالسميع المصري. مكتبة وهبة –القاهرة. ط ١، ص ١١٨.

مطلوباً في حلبة التنافس العالمي الضاري[1]، وتناست الدول المتقدمة أنَّ هذه الثروات ناتجة من مصادر الطاقة والمواد الأولية للدول المتخلفة[2].

يقول رجاء غارودي: " لا يغرب عن بال أحد أن النعيم المادي الذي ترتع المجتمعات الغربية في بحبوحته مبني على بؤس سكان العالم الثالث، وهم أربعة أخماس المعمورة. وليس من المعقول أن يستمر خمسمائة مليون من الغربيين في تنعمهم ورفاهيتهم، بل في بذخهم، في الوقت الذي يوجد فيه على الضفة الأخرى من العالم حوالي أربعة مليارات من الجياع يعيشون في فقر مدقع[3]"، ولا توجد رؤية مستقبلية قريبة تبشر بزوال هذا الفارق بين الدول الغنية والدول الفقيرة. بل "هناك مصادر متعددة تدعو للخوف من استمرارية هذا الوضع منها أنَّ نصف رأس المال العيني المستثمر في الدول المتخلفة يُستوعب أساساً في مواجهة الزيادة السكانية[4]".

ومما يزيد من حدة المشكلة أنْ نعرف أن معظم الدول الإسلامية تصنف في عداد الدول الأكثر فقرًا في العالم، فالإحصاءات تؤكد من تفاقم مشكلة الفقر فيها عامًا بعد عام، وفي بعض الإحصاءات

---

١ ـ انظر: فخ العولمة. هانس ـ بيترمارتن-هارالد شومان. ترجمة : عدنان عباس علي. سلسلة عالم المعرفة. إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت. أكتوبر١٩٩٨م. العدد ٢٣٨، ص١١.

٢ ـ حق الفقراء المسلمين في ثروات الأمة الإسلامية، عطية عبدالواحد، دار النهضة العربية-القاهرة، ١٩٩٢م، ص ١٦.

٣ ـ الفقراء والأغنياء في ميزان الشريعة، محمد عمر الحاجي، دار المكتبي- دمشق، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص ٥٥.

٤ ـ حق الفقراء المسلمين، مرجع سابق، ص ١٦.

الاقتصادية والاجتماعية تؤكد أنَّ أكثر من ٧٠٠ مليون مسلم فقراء؛ أي ما يعادل أكثر من ٦٠٪ من عداد سكان العالم الإسلامي[١].

فتحتل الدول الإسلامية ١٦,٧٪ من مساحة العالم، ويبلغ عدد سكانها حوالي ٢٠٪ من سكان العالم[٢]، وبحسب تصنيف البنك الدولي فإنَّ جميع الدول الإسلامية تعد دولاً نامية.

ومن مجموعة الدول الأقل نموًا وفقا لتصنيف البنك الدولي فإن هناك ٢٢ دولة إسلامية تقع تحت قائمة الدول الأقل نمواً [٣]، وهو ما يعادل ٤٥٪ من إجمالي الدول الأقل نمواً، بينما يبلغ عدد الدول الإسلامية متوسطة الدخول ٣١ دولة من جملة ٥٧ دولة إسلامية، وهو ما يعادل ٥٤٪ من إجمالي الدول الإسلامية [٤]".

وإذا جئنا إلى التفاوت في الناتج المحلي الإجمالي بين الدول الإسلامية " رغم العديد من التحوطات، باعتباره مؤشرًا لقياس الحجم الإجمالي للاقتصاد في أيِّ بلد ما، وبوضع هذه الحقيقة في الاعتبار،

---

١ - انظر: ٧٠٠ مليون نسمة في قوائم الفقر، استطلاع في مجلة الاقتصاد الإسلامي، الصادرة عن بنك دبي الإسلامي- دبي/ دولة الإمارات العربية المتحدة، العدد ٢٧٩، جمادي الآخر ١٤٢٥هـ -أغسطس٢٠٠٤م، ص ٥٦.

٢ - يبلغ نسبة عدد سكان الدول أعضاء منظمة العالم الإسلامي لعام ٢٠٠٥م، على حسب تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لعام ٢٠٠٧م/٢٠٠٨م قرابة ٢٢% من سكان العالم، ونسبة النمو الديمغرافي للمسلمين من أكبر النسب في العالم، يُراجع التقرير السابق في توقعات النمو السكاني لعام ٢٠١٥، ونسبة الخصوبة في الجدول رقم ٥ الاتجاهات الديموغرافية.

٣ - ونضيف على ذلك دولتين فيهما غالبية مسلمة دون أنْ تكون أعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي وهما أثيوبيا واريتريا.

٤ - تكاملوا، تفلحوا، محمد شريف بشير- كوالالمبور، مقال من موقع إسلام أون لاين، صفحة نماء، بتاريخ **2003/10/14** .

يتضح أنَّ هناك تفاوت كبير بين اقتصاديات الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي. ففي الوقت الذي أنتجت فيه ست دول: (المالديف، وغويانا، وجيبوتي، وغامبيا، وجزر القمر وغينيا بيساو) من السبعة وخمسين دولة الأعضاء بمنظمة المؤتمر الإسلامي أقل من واحد بليون في عام ٢٠٠٦م، نجد أنَّ تركيا والمملكة العربية السعودية وإندونيسيا سجلت ناتج محلي إجمالي حقيقي بلغ أكثر من مائتي بليون دولار. وفي ذات العام حققت أربعة عشر دولة فقط ناتج محلي إجمالي حقيقي بأعلى من متوسط مجموعة منظمة المؤتمر الإسلامي البالغ 34.866 بليون دولار أمريكي"[١].

الفرع الثاني: التفاوت في الثروة والدخل في فكر الاقتصاديات الوضعية التفاوت في الثروات والدخول ظاهرة ملازمة للاقتصاد الرأسمالي؛ لأنَّ الأسس التي يقوم عليها تولَّد التفاوت ضرورة من الإيمان المطلق بالملكية الخاصة، وإعمال السوق في تحديد أثمان عوامل الإنتاج. ولكن أصحاب المذهب الرأسمالي ينكرون وجود فكرة الصراع الطبقي كنتيجة لهذا التفاوت – رغم ما تعانيه منه المجتمعات الرأسمالية – لأنَّ هذا النظام مؤسس على تفاعل قوى السوق، والسوق في نظرهم لا يحكمه إلا القوى الموضوعية المادية فلا مجال إذن لوجود صراع

١ - موقع مركز الأبحاث الإحصائية والاقتصادية والاجتماعية والتدريب للدول الإسلامية، التابع لمنظمة مؤتمر العالم الإسلامي، **http://www.sesrtcic.org** بتاريخ ٢٠-٢-٢٠٠٨م.

اجتماعي[1]"، وهناك معنىً أبعد في مسألة عدم الاعتراف بالطبقية وهو الإيمان بنظرية «اليد الخفية» التي قال بها أدم سميث [2] وهو يتحدث عن الرأسمالية البحتة بأنها مجتمع يتخذ فيه الأفراد قرارات معزولة مبنية على دوافع أنانية (أرباح) لشراء وبيع وإنتاج مختلف السلع، ولكن يسفر الأمر عن أنَّ هذه القرارات هي بعينها ما كان المجتمع يريده، كأنما القرارات المعزولة موجهة بأيد خفية ما، فتكون النتيجة بهذا المفهوم أنْ يكون هناك توافق بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة فلا يحصل صراع بين الطبقات؛ لأنَّ يد السوق الخفية تؤدي إلى استفادة المجتمع بكامله من ممارسة النشاط الاقتصادي في السوق دون أن تكون هناك طبقة معينة متضررة [3].

وأرجع الأسس المؤثرة في حصول التفاوت في كتابه دراسة في طبيعة ثروة الأمم (١٧٧٦م) إلى ثلاثة أسس رئيسة: وهي حماية الملكية الخاصة، وعامل الحافز الشخصي والذي يعتبر الدينامو المحرك للحياة

---

١ - انظر: التوزيع للعوضي، ص٢٤٧. و إعادة توزيع الدخل القومي من خلال السياسة المالية. رفعت المحجوب. دار النهضة العربية. ١٩٦٧م ، ص٣٩. وعدالة توزيع الثروة، ص٧٧. مراجع سابقة.

٢ - آدم سميث (١٧٢٣م-١٧٩٠م): من كبار المفكرين الاقتصاديين، اسكتلندي الأصل، نشر كتابه "بحث في طبيعة ثروة الأمم " في عام ١٩٧٦م، ويعتبر هذا الكتاب أساس علم الاقتصاد الحديث. ترك سميث أثرًا عميقًا في المعاصرين واللاحقين من علماء الاقتصاد الوضعي حتى يمكن القول أنهم عاشوا أمدا طويلا على أفكاره تطويرًا أو نقدًا، انظر: الموسوعة العربية الميسرة، لمجموعة من العلماء، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر- مصر، ط ١، ١٩٦٧م، ص ١٠١٦.

٣ - انظر: النظام الاقتصادي الدولي المعاصر، حازم الببلاوي، سلسلة عالم المعرفة- إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد **257**، مايو **2000**م، ص **21**.

الاقتصادية والمنظم لها، وما يجري من أنشطة في السوق[1]، فالسوق يُنظِّم كلاً من الإنتاج والاستهلاك، فالسوق يحدد أسعار كلٍ من خدمات عناصر الإنتاج، وكذا أسعار السلع النهائية. أي يحدد الدخل الذي يحصل عليه الفرد نتيجة ما يملك من عناصر الإنتاج. ويحدد دخله الحقيقي بما يحصل عليه من سلع وخدمات.

والأسس التي وضعها سميث سار عليها الاقتصاديون التقليديون زمناً طويلاً، ومن أجل ضرورة تدخل الدولة لتحقيق العدالة ظهرت أصوات أخرى، فجون ستيوارت ميل[2] دعا في عام ١٨٤٨م بضرورة الفصل بين مجال الإنتاج الذي لا يجوز للدولة التدخل فيه، ومجال توزيع الدخل الذي فيه إجماع تام –كما زعم– على ضرورة تدخل الدولة لإعادة توزيع الدخل لإيجاد المساواة الاجتماعية [3].

حتى جاءت أزمة الكساد الكبير في ١٩٢٩م فزلزلت الاعتقاد بصحة تلك الأسس تمامًا، وظهر كتاب: النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقود في عام ١٩٣٦م لجون.م. كينز (J.M.Keynes)، فرد على من قال بالتعارض بين الاعتبارات الاقتصادية الفنية المتطلبة لوجود دخول كبيرة تسمح بعمل المدخرات اللازمة لتكوين رأس مال المجتمع، والاعتبارات الأخلاقية الداعية إلى توزيع الدخل توزيعاً أقرب للعدالة؛

---

١ - انظر: التوزيع للعوضي، بتصرف، ص ٢٤٨-٢٦٠.
٢ - جون ستيورات مل (١٨٠٦- ١٨٧٣م): فيلسوف انجليزي درس القانون، ثم تركه للعمل كموظف، من أهم مؤلفاته "مذهب في المنطق" ومبادئ الاقتصاد السياسي" له مشاركة في نظرية التجارة الدولية، (الموسوعة العربية الميسرة، ص١٧٣٨).
٣ - انظر: التوزيع للعوضي، ص ٢٦٢.

فقال: " إنَّ ادخار الأغنياء الذي يعتبره الرأي السائد دعامة نمو الثروة القومية هو أبعد ما يكون عن ذلك؛ بل الأرجح أنه يسبب عرقلة نمو هذه الثروة، وهكذا تزول أهم المبررات الاجتماعية لعدم تحقيق العدالة في توزيع الدخل[1]"، فانتهى الأمر بالثورة الكينزية إلى زيادة النفقات العامة الاجتماعية، واتساع نطاق الضرائب التصاعدية، واعتبار ضرورة إعادة توزيع الدخل والثروات في صالح الطبقات ذات الدخل المحدود، أحد أهم الأسس الهامة للسياسات الاقتصادية التي تهدف إلى تحقيق التشغيل الكامل، وإنْ لم يهدف كينز إلى تغيير البنيان الاجتماعي، بقدر ما يهدف إلى معالجة مشكلة انخفاض الطلب الفعلي عن طريق رفع معدل استهلاك الطبقات ذات الدخول المحدودة[2].

ومن أهم الضغوط التي أدت إلى تَغيُرِ رؤية الاقتصاد الرأسمالي لتدخل الدولة في تحقيق العدالة ضغط الواقع الإنساني فقد اشتدت المناداة بالتدخل لإعادة توزيع الدخل، وعلاج التفاوت الكبير في الثروات والدخول؛ بسبب النزعة الإنسانية الرافضة لحرمان أكثر أفراد المجتمع من الضروريات، وتمكن أقلية من الحصول على ما يشتهون وأكثر، ولذا تركزت المطالبة على زيادة حجم الإنفاقات الاجتماعية، وضرورة توفير خدمات الصحة، والتعليم لجميع أفراد الوطن، وظهرت التنظيمات

١ - انظر: **The General Theory: J. M. Keynes, P:341**، مرجع سابق.
٢ - انظر: إعادة توزيع الدخل القومي لرفعت المحجوب، بتصرف، ص١٣٩.

العمالية (نقابات، هيئات، اتحادات)، ولكنها كانت تُغطي العمال القادرين على الانتظام في النقابات، ولم تغط كل الفئات المحرومة [1].

وفكرة دولة الرفاهية ظهرت كنتيجة لأزمة الكساد الكبير (١٩٢٩- ١٩٣٣م)، وذلك لإبقاء النظام الرأسمالي على قيد الحياة في ظل إشراف الدولة وتدخلها في السوق عن طريق الإنفاق العام، وتحفيز الطلب الكلي الفعال من جهة، ومن جهة أخرى كانت رداً على المد الشيوعي، وتَوسعه بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٣٤م)[2]، والذي كان يرفع شعارات العدالة الاجتماعية والمساواة بين الأفراد، وبفضل هذه السياسات الاقتصادية لدولة الرفاهية هبطت حالات عدم المساواة في كثير من الأقطار بين العام ١٩٤٥م والسبعينيات[3].

لكن هذه الرؤية تغيرت كثيراً بإحلال رؤية الليبرالية المُحْدَثة محلها، والتي ركزت جهودها في بداية الأربعينيات على مواجهة الاشتراكية عامة، والماركسية منها بصفة خاصة، إلا أنَّ اهتمامها تحول من سبعينيات القرن العشرين إلى الرأسمالية الكينزية التي هيمنت على السياسات الاقتصادية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حين ظهرت أزمة الركود التضخمي في مطلع السبعينات، وعجزت النظرية الكينزية عن إيجاد الحلول لها، وكان هجوم الليبرالية المحدثة يتمحور

---

١ - انظر: التوزيع للعوضي بتصرف ص ٢٦٤-٢٦٥. والتوزيع، صلاح الدين نامق، بتصرف، ص ٢٥-٢٨.

٢ - انظر: عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية، لأحمد منصور، مرجع سابق، ص٢٦.

٣ - السيطرة الصامتة، الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية، نورينا هيرتس، ترجمة، صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد (٣٣٦)، فبراير٢٠٠٧م، ص ٥٢.

حول ادعاء مفاده أنَّ النظرية الكينزية لم تعد تلبي متطلبات الوضع السائد، ووجهت أصابع الاتهام إلى تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، وأنَّ نظام السوق الحرة هو أفضل نظام اقتصادي يحقق الكفاءة في الإنتاج، والعدالة في توزيع الدخل[١].

وقد كانت الدولة في الفكر الوضعي هي الكفيل الأخير بخلق الشروط الضرورية لتحقيق شيء من المساواة بين الفقراء والأغنياء، فأدى تقليص نشاط الدولة إلى محاباة الأغنياء على حساب الفقراء[٢]، وفي الربع الأخير من القرن العشرين انخفضت دخول العاملين بأجر، وارتفعت نسبة عبئهم الضريبي، ومن ناحية أخرى ارتفعت دخول المشاريع وأصحاب الثروة، وانخفضت نسبة العبء الضريبي الذي كانت تتحمله هذه الشريحة الاجتماعية[٣]، فزاد التفاوت بشكل واضح، ووجدنا أنَّ الذين يعيشون في فقر مدقع – باعتبار هؤلاء هم من يقل دخلهم عن دولار واحد يومياً- قد زاد عددهم هذه المدة في جميع الأقطار النامية في العالم[٤].

١ -انظر: السياسات الاقتصادية الكلية في ظل الأزمة العالمية الراهنة، منير الحمش، مجلة بحوث اقتصادية عربية، إصدار الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية ومركز دراسات الوحدة العربية- العدد ٤٧، صيف ٢٠٠٩م، السنة ١٦، ص٩.

٢ - اقتصاد يغدق فقراً. التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه. ترجمة: عدنان عباس. سلسلة عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت. العدد (٣٣٥). ذو الحجة ١٤٢٧هـ- يناير٢٠٠٧م، ص٥٨.

٣ - انظر: اقتصاد يغدق فقراً، ص٦١.

٤ - السيطرة الصامتة، نورينا هيرتس، بتصرف، ص ٥٢.

وأدت الخصخصة خاصة في الدول النامية إلى زيادة الأعباء الاقتصادية على الأفراد وعلى الحكومات، فلم يكن هناك معنى على الإطلاق من بيع مشروع عام إذا كان المشروع ناجحاً ومُدِرًّا مالياً ويدار على أساس اقتصادي سليم، حيث ستخسر الدولة تلك الفوائض التي كانت تتدفق سنوياً من تلك المشاريع العامة الناجحة. بل إنَّ تلك الأرباح التي خسرتها هي وربحها المستثمرون الجدد أصبحت معفاة من الضرائب لفترات زمنية طويلة باسم تشجيع الاستثمار الوطني والأجنبي، وبالتالي ستفقد الخزينة العامة الضرائب المتوقعة من تلك الأرباح[١].

ونلاحظ من خلال مؤشرات عام ٢٠٠٧- ٢٠٠٨ في الدول المتقدمة أن عدد العاطلين في الولايات المتحدة قد بلغ قرابة (7,002,000) عاطل، وبالنسبة لدول منظمة التعاون والتنمية فقد بلغ عدد العاطلين قرابة (34,366.6) أي ما يعادل 6.0 من إجمالي القوة العاملة، وتختلف النسبة في الدول الأعضاء فمثلا فرنسا بلغت نسبة العاطلين من القوة العاملة (9.4)، ومن الدول التي بلغت فيها نسبة العاطلين نسبة قليلة آيسلندا ٣ ٪ . ونلاحظ من خلال الأرقام الأخيرة الارتفاع الأخير في نسب العاطلين وتجاوزها في كثير منها النسبة الطبيعية للعاطلين[٢] .

---

١ - الثورة والثروة في خصخصة القطاع العام لدولة الكويت، ناصر المصري، مقدمة المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- مكة المكرمة- السعودية، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، ص٩.

٢ - انظر: تقرير التنمية البشرية السابق، ص **286**.

ونلخص أنَّ العلاج للتفاوت بحسب آليات النظام الرأسمالي يتجه بشكل مباشر في اتجاهين: الأول في كبح انطلاقات الأغنياء من خلال الضرائب التصاعدية، والثاني في رفعة مستوى الفقراء من خلال تأمين الخدمات الاجتماعية لهم.

ولكن بعض الدراسات التطبيقية لاحظت أنَّ إعادة توزيع الدخل في معظم دول أوروبا الغربية تتم من خلال الإنفاق العام، وليس من خلال الضرائب، فالإنفاق لأغراض إعادة توزيع الدخل (الذي يؤخذ عادة على أنه يكافئ الإنفاق على الصحة والتعليم وأوجه الرفاه الاجتماعي والإسكان والخدمات الاجتماعية) يُشكِّل حوالي ٤٠- ٥٠ ٪ من إجمالي الإنفاق العام في هذه الأقطار [١].

والحق يقال أنَّ هذه البلدان الغنية بلغت شأنًا متقدمًا في تأمين الخدمات الاجتماعية لأفرادها من خلال تأمين الصحة والتعليم والمسكن لهم وبمستوى جيد، وإنْ كان التفاوت يظهر جليًا في بقية أنواع الخدمات الاجتماعية مثل القدرة على الانتقال والاتصال وأنماط إشباع الحاجات الأخرى. ولكن رغم التوسع في الإعانة فإنه محدود بأمرين: بالدخل السابق للمحتاج إلى الإعانة، وبفترة زمنية معينة [٢].

كما أن هناك سياسات اقتصادية تحقق بصورة غير مباشرة أهداف العدالة الاجتماعية، كارتفاع القدرة الشرائية للفئات ذات الدخل

---

١ - انظر: الحكومة والفقراء والإنفاق العام. دراسة لظاهرة عجز الموازنة وآثارها الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية. عبدالرزاق الفارس. مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت. ط ٢. نوفمبر ٢٠٠١، ص١٦٨.

٢ - عدالة التوزيع، مرجع سابق، ص٧٣.

المحـدود، مـن خـلال سياسـة اقتصـادية قائمـة علـى الاهتمـام بالتنميـة الاقتصادية، من أجل تحقيق معدل نمو اقتصادي قومي عالٍ.

وهذه السياسات تؤثر في العدالة الاجتماعية من خلال زيادة الناتج القومي نتيجة ارتفاع معدل النمو، وهذه الزيادة في الناتج القومي تؤدي إلى خفض معدلات الفقـر بصـورة مباشـرة وغير مباشـرة. والثـاني: بارتفـاع معـدلات الطلب على استخدام الموارد ولاسيما العمل، وكـلا الأمـرين يؤديـان إلى تزايد القوة الشرائية للفئات المنخفضة الدخل[1].

ومـن منطلـق عـلاج التفـاوت مـن خـلال الاهتمـام بالتنميـة، فقـد عَنِيت الـدول حديثـة الاسـتقلال بالتنميـة الاقتصـادية دون العنايـة بكيفيـة توزيـع ثمراتهـا، لاعتقـاد القـائمين علـى السياسـة الاقتصـادية أنَّ الثمـرات ستعود إلى الفقـراء مـن خـلال قـوى السـوق، وأنَّ الحكومـات سـوف تهـتم بـأمر الفقـراء عـن طريـق فـرض الضـرائب التصـاعدية وتـأمين الخـدمات الاجتماعيـة، ولـذا لـم يكـن الاهتمـام بـالفقراء هـو الشـغل الشـاغل لتلـك البلاد[2].

وحتى تؤدي ارتفاعات معدلات النمو الاقتصادي دورها في تحقيق العدالـة فـلا بـد مـن الاهتمـام بـنمط توزيـع ثمـار النمـو لإجمـالي النـاتج المحلـي[3]، ولا يُكتفـى بالاهتمـام بالسياسـات التوزيعيـة لمـا بعـد الإنتـاج،

---

١ ـ انظر: السياسات الاقتصادية الكلية والفقر. مع إشارة خاصة إلى الوطن العربي. سالم توفيق النجفي. وأحمد فتحي عبدالمجيد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط ١. أغسطس ٢٠٠٨م، ص١٧.
٢ ـ الحاجات الأساسية، مرجع سابق،ص ٦٤.
٣ ـ انظر: المرجع السابق، ص ١٣٥.

فقد أكدت دراسة أجراها غريفين (Griffin) أنَّ ثمار النمو في العديد من البلدان النامية تستأثر بها فئات المجتمع من مرتفعي الدخل بصفة رئيسية، ومن ثم فإنَّ توزيعه لا يتسم بالعدالة، بقدر ما يتسم بالتفاوت[1]، وهذه الإشكالية لا يختص بها النمو فحسب بل والنفقات العامة التحويلية، فقد أظهرت دراسة تطبيقية في الوطن العربي أنَّ اسْتِفادة الفئات الغنية من الإنفاق العام على التعليم والصحة أعلى من استفادة الفئات الفقيرة، ومنها برامج تنظيم النسل والتقليل من عدد أفراد الأسرة[2].

ومن الملاحظ أنَّ الدراسات التطبيقية تعتمد على المقاييس الحالية، ولا تأخذ بالاعتبار تحقيق العدالة التي تتم من خلال العمر كله، أو من خلال الأجيال المختلفة، وخاصة تلك التي تحدثها سياسات الضمان الاجتماعي التي قد يتضح أنَّها في المدى البعيد قد لا تنطوي على أية إعادة لتوزيع الدخل[3].

وقد يوصى في الاقتصاد الرأسمالي باستخدام السياسة المالية في مواجهة حدة التفاوت وتحقيق العدالة كما ذهب إليه جون كينز[4] من

---

١ - انظر: المرجع سابق، ص١٧.

٢ - انظر: الحكومة والفقراء والإنفاق العام، ص١٧٧. واقتصاديات المالية العامة، ص٢٤٩.

٣ - انظر: الحكومة والفقراء والإنفاق العام، ص١٦٨.

٤ - جون ماريند كينز (١٨٨٣-١٩٤٦)، رجل الأزمة العالمية الاقتصادية ١٩٣٠، وَضعَ حلولا نظرية لإخراج العالم الرأسمالي من أزمته العادية، فقد وضع كتابه "النظرية العامة في النقود والتوظيف وسعر الفائدة" ١٩٣٦، وفيه أن على الدول الرأسمالية اتخاذ إجراءات تدخُلِية في اقتصادها القومي، تهدف إلى زيادة الاستثمارات في المجتمع، والحد نوعًا ما مِنْ الإدخارات، فأعلن بهذه الرؤية عن ميلاد رأسمالية جديدة تؤمن بتدخل=

ضرورة تخفيض سعر الفائدة إلى أدنى حد ممكن حتى يشجع رجال الأعمال على التوسع في أعمالهم وزيادة الإنتاج، وبالتالي زيادة العمالة، وإيجاد الفرصة لتشغيل المزيد من الناس[1]. وقد تختلف الرؤية الاقتصادية الرأسمالية في معالجة التفاوت في الدخل من بلد إلى آخر باختلاف تقدم هذه البلاد، ولذا فقد رأى بعض الاقتصاديين أنه خلال فترة بناء البنية الأساسية وزيادة الطاقة الإنتاجية، لا بد للمساكين من شد الأحزمة على البطون، لكن الواقع قد دل على أنه في خلال تلك الفترة كانت منافع التنمية الاقتصادية تذهب إلى الأغنياء فقط، فالمشكلة لها أبعاد وأسباب ومظاهر مختلفة فقد أجرى البنك الدولي عدة دراسات أظهرت أنَّ الفقر في معظم هذه البلاد –البلاد النامية- ليس ناتجًا من البطالة وحدها، بل أحيانًا من العمل لساعات طويلة بأجر زهيد، أو من عدم الرغبة في أعمال ذات دخلٍ عالٍ، ولكنها ليست مقبولة اجتماعيًا، أو من سوء مبدئي في توزيع الثروة بخاصة الأرض، وكذلك من غياب مؤسسات التمويل للحرفيين الصغار، وتركز موارد التمويل والإعانات الحكومية للفئات المقتدرة[2].

فالعلاج الذي استخدمته الدول الرأسمالية لمواجهة آثار التفاوت عبارة عن مجموعة من الوسائل، يمكن القول أنَّ أهمها ما يرتبط

= الدولة، ولذا سميت نظريته بالثورة الكينزية، وهي التي أخرجت العالم الرأسمالي من أزمته الخانقة. (انظر: قادة الفكر الاقتصادي، لنامق، مرجع سابق، ص٣٦-٤٢)

١ - انظر: ***The General Theory of Employment, Interest, and Money*: *J. M. Keynes,* Atlantic, New Delhi, *2008, P:343.***

٢ - الحاجات الأساسية، مرجع سابق، ص ٦٤.

بالسياسات المالية من استخدام وسيلة الضرائب، وتخفيض سعر الفائدة. ووسائل مرتبطة بالسياسات الاقتصادية من الاهتمام بتأمين الخدمات الاجتماعية كالصحة والتعليم والإسكان، والدعم المباشر للطبقة المحتاجة بما يسمى الإعانات المادية، وتشجيع دور التأمينات الاجتماعية.

بعض هذه الوسائل ظهرت بشكل جيد خاصةً أداة تأمين الخدمات الاجتماعية الأساسية، ومنها ما كان له أثر سلبي كمؤسسات التأمين الاجتماعي والضرائب والتعامل بسعر الفائدة.

وأما الاقتصاد الاشتراكي فقد كان وجوده أساسًا على الإيمان بوجود التفاوت في الثروة والدخل، وما ينبني عليه من صراع طبقي، وأوجه حل هذا التفاوت من خلال نظرته الخاصة.

وخلاصة هذه النظرة أنَّ التفاوت في الثروة والدخل يقوم على حتمية تاريخية هي أنَّ هذا التفاوت يؤدي إلى قيام طبقتين: الأولى البرجوازية (مالكة غنية) والثانية البروليتاريا (عاملة فقيرة)، فتحدث ظاهرة مستمرة هي ظاهرة الصراع بين الطبقتين، ويرجع المذهب الماركسي هذه الظاهرة إلى وجود الملكية الخاصة التي ينادي بإلغائها للقضاء على الصراع الطبقي[1].

فالفكر الاشتراكي الماركسي بتفسيره المادي التاريخي نظر من زاوية ضيقة للتاريخ الإنساني، فتصوره صراعًا مستمرًا بين طبقة

---

١ - انظر: عدالة توزيع الثروة، مرجع سابق، ص٧٧. والإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة. يوسف كمال. دار الوفاء – المنصورة. ط ٢. ١٤١٠هـ-١٩٩٠م ، ص١٨١.

مُستغِلة وطبقة مُستغَلة، وما يجعله الفكر الاشتراكي كسبب لتَكُّون الاختلاف الكبير في التفاوت في الدخل والثروة هو آلية المنافسة بين كبار الرأسماليين وصغار الرأسماليين، والذي يؤدي التنافس إلى قتل الرأسماليين الصغار، وزيادة استخدام رأس المال الثابت.

حيث أنَّ صغار الرأسماليين تضعف قوتهم التنافسية لعدم قدرتهم على شراء الآلات، مما يؤدي إلى اختفاء الرأسمالي الصغير، ونمو المؤسسات الضخمة عن طريق التكتلات والتجمعات، وبهذا تصبح وسائل الإنتاج تبعا لذلك متزايدة متركزة في أيدٍ قليلة تحتكر الإنتاج[1]، فيحصل صراع بين الطبقتين يؤدي إلى سيطرة طبقة البرولتاريا على الحكم فيما يسمى دكتاتورية البرولتارية، وتقوم بإلغاء الملكية الخاصة ويتم توزيع الأجور على حسب قاعدة (من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته).

وحاولت الشيوعية في روسيا تحويل هذه الأفكار إلى برامج عملية، وبالفعل بدأت الثورة السوفيتية سياستها في الأجور بالمساواة، فما لبث أن شاع الكسل والتواكل، ونقص الإنتاج بصورة كبيرة هددت بالخراب، ولم يُجْدِ استخدام الإرهاب والإكراه في حفز العمل، ثم كانت المراجعة، فكان من أولِّ خطوات المراجعة السماحُ بالتفاوت في الأجور بحسب العمل والمهارات، ثم السماح بملكية خاصة في حدود معينة، وسُمح أيضاً بالميراث. وكان هذا التغير قد بدأه لينين بعد الثورة

---

١ - الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة. يوسف كمال. ص ٨٥.

بقليل، عندما اضطر للكفاح من أجل فرض مبادئ السياسة الاقتصادية الجديدة NEP ، والتي أبرزت أهمية الدافع المادي للعمل، فقامت بعض الأصوات التي تقول أنَّ هذا خروج على الفكر الماركسي، فقام خليفته ستالين بحملة تصفيةٍ واسعةٍ ضد معارضيه في الرأي قتلا وتشريدًا، وصرح سنة ١٩٣٤م: "إنَّ هؤلاء يحسبون أنَّ الاشتراكية الشيوعية تستلزم المساواة في الأجور، ألا ما أسخفه من رأي، إنَّ المساواة التي نادوا بها أضرتنا أكبر الإضرار"[١]، وبالتالي سقط الشعار السابق في الميدان العملي، ولكن لم يحافظ النظام الاشتراكي على تفاوت معقول في الأجور أيضاً فقد " فشلت الاشتراكية فشلا ذريعًا في القضاء على التفاوت الكبير في الأجور الذي كانت تحلم به ليتحقق للجيل الثاني في ظل الاشتراكية الإحساس بالعدالة، والتقارب في الأجور بين الناس ليزيد تشبثه بمبادئ الاشتراكية، على أساس أنَّ الجيل الأول هو جيل الكفاح، ولن تستقر الأمور إلا في الجيل الثاني وما بعده من الأجيال، ولكن كانت الاشتراكية في جيلها الثالث تعاني من التفاوت الرهيب في الأجور بين أفراد شعوبها الذي بلغ في عام ١٩٦٢م فروق المرتبات في الاتحاد السوفيتي مابين ١:٥٠"[٢]، أي: أنَّ أكبر مرتب يمثل خمسين ضعفًا من مرتب الصغير في روسيا، أي: أنَّ التطبيق الاشتراكي وصل إلى نفس النتائج التي وصل إليها النظام الرأسمالي بحرياته غير المنضبطة

---

١ ـ انظر: نحو طريق ثالث في الاقتصاد. أوتاشيك. ترجمة: خليل أحمد خليل. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـبيروت. ط ١. ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م ص:١٦. والإسلام والمذاهب الاقتصادية، ص ٩٩.

٢ ـ نظرية التوزيع، للعوضي، مرجع سابق، ص٢٨٧.

- حرية التملك وحرية الاستغلال وحرية الاستهلاك- والتي أدت إلى التفاوت الرهيب في الدخول، وتسلط قلة الرأسماليين على توجيه الحكم كتسلط الحزب في النظام الاشتراكي بغير اعتبار للأغلبية الساحقة[1]".

الفرع الثالث

التفاوت في الثروة والدخل في الاقتصاد الإسلامي

ذكرنا أنَّ أهداف العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي تتمحور في تحقيق هدفين عامين هما: توفير حد الكفاية لأفراد المجتمع المسلم، والتخفيف من حدة التفاوت في المجتمع المسلم.

وقد نجد أن الاتفاق بشكل عام على مفردات الهدف الاول بين مفكري الاقتصاد الإسلامي، ولكن الاختلاف في النظر لمسألة التفاوت في الثروة والدخل في الاقتصاد الإسلامي قد لا نرى مقاربًا له في بقية الأنظمة الاقتصادية، فمِنْهم مَنْ يقول: إن الإسلام اعترف بالطبقية (المُرَشَّدَة)[2]، إلى نجد من يقول بأنَّ الإسلام لا يعترف بالغنى مع وجود الحاجة، وجعل الحاجة فيما دون حد الكفاية [3].

وهذا يوضح لنا مدى الاختلاف في تقرير أصول الاقتصاد الإسلامي، وأثر تحكيم البيئة والمعارف الأخرى في الحكم على

---

١ - انظر: عدالة توزيع الثروة، مرجع سابق، ص ١١٣.

٢ - الفقراء والأغنياء في ميزان الشريعة. محمد عمر الحاجي. دار المكتبي-دمشق. ط ١. ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص ٣٥.

٣ - انظر: الإسلام والمشكلة الاقتصادية للفنجري، ص٨٠، وفي مقدمته على كتاب نظرية التوزيع ص (هـ) . وفي كتاب حق الفقراء المسلمين في ثروات الأمة، ص ٣٩.

التصورات، ولكن مع ذلك نشاهد أنَّ الصورة في الأخير تتقارب، وسنذكر بمشيئة الله عزوجل الرؤية التي نراها في هذه المسألة.

أولا: رؤية الاقتصاد الإسلامي للطبقية الاجتماعية

هناك فرق بين مصطلحي الدرجات الموجودة في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [١٦٥: الأنعام]، وبين المفهوم المعاصر للطبقية الاجتماعية، "فالتفرقة التي بين طبقة وطبقة باصطلاحها المعاصر لا تتوقف على الغني والفقير، فقد تكون قائمةً على أساس العرف والقانون، فنجد من الطبقة العليا فقراء منسوبين إليها، وهذا النوع من التميز ينشأ إما نتيجة تسلط أناس على السلطة، أو نتيجة استئثار طبقة بالشئون الدينية والكهانة، أو نتيجة توارث الامتيازات من الآباء والأجداد.

وهذا النوع من المزايا الطبقية التي يتمتع بها أناس دون جهد نتيجة انتمائهم لطبقة بعينها هو النوع المرذول المنبوذ؛ لأنه يؤدي إلى عدم تكافؤ الفرص ووضع القيود أمام حرية الأفراد في الحصول على ثمرات عملهم كاملة[1] "، وهذا ما يحاربه الإسلام محاربة لا هوادة فيها، بل إنَّ الدِّين منذ فجر الخليقة حارب فكرة انقسام الناس إلى طبقات على أساس ما يمتلكون من أنصبةٍ ماديةٍ جليلة أو قليلةٍ، والآية السابقة لا تخدم الغرض الذي تُساق من أجله، ولا يجوز أن يبقى في ظلها نظام

---

١ - الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة. ص١٨٥.

الطبقات المعروف بمآثمه ومغارمه ومظالمه [1]، فالحكمة من التفاوت في الرزق تسيير الحياة الاقتصادية سيرًا طبيعيًا فيتسَخَّرُ كلٌّ واحدٍ للآخر، والكل يحتاج إلى الكل.

وهكذا في كلِّ ما جاء من الآيات والأحاديث يُحمَلُ على أنَّ الدرجات هي اختلاف مشروع، لكن لا ينبني عليه حقوقٌ لفئةٍ أو طائفةٍ دون أخرى.

وإنْ كان من أهداف الإسلام الأولية القضاء على الطبقية الاجتماعية بمعناها السلبي، فليس من أهداف الإسلام القضاء على التفاوت في الثروة والدخل، وإنما إقامة التوازن الاقتصادي والاجتماعي، وهذا هو الفارق، فمثلا: تشريعات الإسلام تمنع من بقاء الثروة حكرًا على أفراد أو جهة معينة (كي لا تكون دولة)، ولكن لا تمنع من وصولها إلى أي فرد أو جهة وهذا فارق آخر.

والتوازن المطلوب هو توازن في مستوى المعيشة وليس مستوى الدخل، فالكل متاح له الحد الأدنى من المعيشة الكريمة (حد الكفاية)، بل ويجب كفالة هذا الحد من الدولة التي تمثله، وأيضًا متاح له طلب السعة في الرزق لا يمنعه مانع ما دام وفق حدود الشرع.

ومن هنا نعرف أنه لا يصح توصيف الفقراء في المجتمع الإسلامي بوصفِ طبقةٍ؛ لأن "الإسلام يطارد الفقر، بقوانينه وأنظمته وتوجيهاته،

---

١ - الإسلام والأوضاع الاقتصادية، محمد الغزالي، نهضة مصر للطباعة والنشر- القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٥م، ص ١٧.

ويعمل بشتى الوسائل على إغناء الفقراء، فإذا بقي في ظل نظام الإسلام بعض الفقراء فهم على أي حال لا يكونوا طبقةً تُسمى (طبقة الفقراء)، فإنَّ شرط الطبقية أنْ تدوم وتتوارث بحكم القانون، ومساعدة التقاليد، وقوانين الإسلام وتقاليد أهله في مختلف العهود لا تفرض الفقر على طائفة من المجتمع، بحيث يتوارثه الأبناء عن الآباء والأحفاد عن الأجداد.

فالفقر في المجتمع الإسلامي ليس جامدًا ولا ثابتًا ولا دائمًا بل هو رحالة ينتقل ويهاجر، وقد يختفي ويزول نهائيًا.

والفقراء إنما هم أفراد قد يكونون أغنياء الغد فإنَّ أبواب الفرص العادلة والطموح المشروع مفتوحة للجميع قال تعالى: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾[النور/٣٢]، وقال: ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق/٧] [١]"، كما أنَّ الإسلام يتسع للأغنياء بوصفهم أفراد، يجمعون الثروات من حلال لا بوصفهم طبقة لها مزايا شرعية أو حقوق قانونية، يتوارثها الأبناء عن الآباء، والأحفاد عن الأجداد[٢].

بينما الطبقة المذمومة في القرآن الكريم والسنة النبوية هي طبقة المترفين، والمترفون هم المتنعمون الذين قد أبطرتهم النعمة وسعة العيش[٣]، فهم أساس الإفساد في الأرض كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ

---

١ ـ مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م، ص ١٤٥ـ١٤٦.

٢ ـ دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص٤١.

٣ ـ زاد المسير في علم التفسير. عبد الرحمن بن علي الجوزي. المكتب الإسلامي- بيروت. ط ٣. ١٤٠٤هـ، ج٥/ص١٩.

نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء/١٦]، وقد ذكر ابن خلدون عددًا من مفاسد الترف بالإضافة إلى فساد الدين، ومنها فساد الحضارة بسبب الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ فيفضي ذلك إلى فساد النوع[1]، ويُفسِدُ الملكَ والدولة أيضًا، كما أنَّ المترفين هم سبب الفساد الأخلاقي في المجتمع بما يمارسونه من تَرفٍ مُفسدٍ للخلق [2]، ومن آثار الترف الاقتصادية أنَّه يُعقِب الفقرَ ويُذل الرقاب[3]، وفي الشريعة من الوسائل ما يعمل على إزالة هذه الطبقة.

ولا توجد في الإسلام الطبقية الاجتماعية؛ لأنَّ كل الناس أمام الشرع في كفةٍ واحدةٍ في الحقوق والواجبات ولو تفاوتوا في الرزق أو العلم أو التدين، فهو لا يُقرر امتيازات لطبقة دون أخرى، فالكل في نظره سواسية[4]؛ لذلك غضب النبي ﷺ كما جاء في الحديث: [أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ التي سَرَقَتْ فَقَالُوا: من يُكَلِّمُ فيها رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا وَمَنْ يَجْتَرِئُ عليه إلا أُسَامَةُ حِبُّ رسول اللَّهِ ﷺ، فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ. فقال رسول اللَّهِ ﷺ : أَتَشْفَعُ في حَدٍّ من حُدُودِ اللَّهِ. ثُمَّ قام فَاخْتَطَبَ فقال: أَيُّهَا الناس إنما أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إذا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وإذا سَرَقَ فِيهِمْ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عليه الْحَدَّ، وأيم

---

١ - مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص٣٧٤
٢ - المرجع السابق، ص ١٦٩.
٣ - المرجع السابق، ص ٢٥٠.
٤ - حق الفقراء، مرجع سابق، ص٣٧.

اللَّهِ لو أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا[1]]، لأنَّ معنى ما طلبه الصحابة أن تكون هناك طبقة اجتماعية معينة خارج حدود الشرع والمساءلة، فردهم النبي ﷺ إلى الأصل، وهو حقيقة التساوي في الدين الإسلامي في الواجبات والحقوق، وبَينَّ خطورته في كونه سببًا للفساد والهلكة.

ولكن مع ذكرنا من أنَّ الإسلام يُقر التفاوت الطبيعي في الرزق، فهذا لا يستلزم أنه يدع الغني يزداد غنى، والفقير يزداد فقرًا، بل يتدخل بتشريعه القانوني، ووصاياه الخلقية، لتقريب الشقة بين الأغنياء والفقراء، فحدَّ من طغيان أولئك، ورفع من مستوى هؤلاء[2].

وتحقيق هذه المسألة يستند إلى مبدأي الوسطية والعدل الَّذَيْنِ تقوم عليهما الشريعة الإسلامية، فأمَّا العدل فهو ميزان الله الذي وضعه في الأرض كما قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن/٧- ٩]، وأمَّا الوسطية فأصلها العام قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة/١٤٣]، والوسطية الإسلامية هنا هي التوسط بين المساواة المطلقة وبين التفاوت المطلق، وهي المساواة إلى حدٍّ معين يسمح للجميع بالعيش معاً بحيث يستطيع كل واحد من أفراد الدولة أو

---

١ - صحيح البخاري، (ج٣/ص١٢٨٢، رقم ٣٢٨٨). وصحيح مسلم، (ج٣/ص١٣١٥، رقم ١٦٨٨).

٢ - انظر : دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص٤٠٣.

الجماعة المسلمة إشباع حاجاته الضرورية التي لا تستقيم حياته إلا بها، ومن ثُمَّ يسمح بانطلاق الأفراد كل حسب حاجته، وحسب نشاطه ومهارته لينال نتيجة نشاطه وعمله ومهارته ما دام في دائرة المباح، وهذا هو ما جبلت عليه النفس البشرية ولا يمكن أن تبدع أو تنتج إلا إذا علمت أنها ستنال ثواب عملها.

وهذا التوسط والجمع بين حقوق كل أفراد المجتمع نلتمسه أيضًا من تقسيم عمر رضي الله عنه للفيء، فقد جمع بين التسوية في حق كل أفراد الأمة من هذا الفيء مع حق من بذل جهدًا في خدمة هذا الدين، أو كان أكثر حاجةً من غيره فقد "ذَكَرَ عُمَرُ بن الْخَطَّابِ يَوْمًا الْفَيْءَ، فقال: ما أنا بِأَحَقَّ بهذا الْفَيْءِ مِنْكُمْ، وما أَحَدٌ مِنَّا بِأَحَقَّ بِهِ من أَحَدٍ إلا أَنَّا على مَنَازِلِنَا من كِتَابِ اللَّهِ عز وجل وَقَسْمِ رسول اللَّهِ ﷺ، فَالرَّجُلُ وَقِدَمُهُ وَالرَّجُلُ وَبَلَاؤُهُ وَالرَّجُلُ وَعِيَالُهُ وَالرَّجُلُ وَحَاجَتُهُ[1]"، تقدير الكلام فالرجل يُقسَمُ له ويراعى قِدمه في القسم، أو الرجل ونصيبه على ما يقتضيه قدمه، أو الرجل وقِدمه يعتبران في الاستحقاق وقبول التفاضل كقولهم الرجل وضيعته، وكذا قوله: (والرجل وبلاؤه) أي شجاعته وجبنه الذي ابتلى به في سبيل الله، والمراد مشقته وسعيه، (والرجل وعياله)، أي ممن يمونه، (والرجل وحاجته) أي مقدار حاجته[2]"، ففي هذا الأثر دلالة عظيمة على أنَّ من تمام العدل إعطاء الحقوق لأصحابها،

---

١ - سنن أبي داود، (ج٣/ص١٣٦، رقم٢٩٥٠). وقريب من لفظه عند أحمد بن حنبل، (ج١/ص٤٢، رقم٢٩٢).

٢ - عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق آبادي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م، ج٨/ص١١٩.

ومن هنا تأتي مسألة التفاوت المشروع، وأيضًا جاء هذا المعنى مرة أخرى في خطبةٍ أخرى لعمر قال فيها: "أمَّا بعد فإن هذا الفيء شيء أفاءه اللّه عليكم، الرفيع فيه بمنزلة الوضيع ليس أحد أحق به من أحد[1]".

ولذا فالإسلام "لا يسعى إلى التساوي المطلق في الأرزاق والمعاش، ولا يدعو إلى المساواة المادية في الثروات والدخول، لأنَّ من حكمة اللّه البالغة أنْ يتفاوت الناس في المواهب والملكات، والجهود والطاقات، فمنهم قوى وضعيف، وغني وفقير، وصحيح وسقيم، ومستطيع وعاجز[2]".

والحقيقة التي لا يختلف عليها اثنان أنَّ " الناس تتفاوت قدراتهم وخصائصهم، فلا بد أن تتفاوت أوضاعهم تبعًا لذلك، وهذا شرط طبيعي لتحمل المسؤوليات في الحياة، ولإعطاء القوامة لمن يستحقها ويستطيع القيام بها، وهذا هو المقصود في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾[الزخرف/٣٢]، وهذا في مجال الأعمال، أمَّا في مجال المعاملة والحقوق والكرامة. والعدل والحرية والأخلاق والإنسانية والروابط الأدبية والعبادات والشعائر فالكل سواء[3]"، فمن تمام عدل اللّه عز وجل أنْ تختلف الثمرات باختلاف المدخلات، فلكل مجتهدٍ نصيب، ولهذا

---

١ - الأموال. أبو عبيد القاسم بن سلام. دار الفكر – بيروت. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. تحقيق: خليل هراس، ص٣٣٥- ص٣٣٦.

٢ - اقتصاديات الغنى في الإسلام، عمر بن فيحان المرزوقي، جامعة الملك سعود- الرياض، ط ١، ١٤٢٣هـ، ص٥٧.

٣ - الإسلام وعدالة التوزيع. محمد الفنجري. الإتحاد الدولي للبنوك الإسلامية -القاهرة. ط ١. ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م، ص ٨.

فالإسلام بإقراره للتفاوت المقيد بين الأفراد في امتلاكهم للثروات والدخول يُراعي الفطرة البشرية وطبيعتها؛ لأنَّ من الحقائق الكونية الثابتة أنَّ البشر ليسوا جميعًا سواء في قدراتهم الفكرية أو الجسدية، بل هم متفاوتون فيها بحسب قدرة كل منهم على العمل والعطاء؛ لذلك جاز أنْ يكون هناك تفاوت بين الأفراد في الثروات والدخول.

وفي إقرار الإسلام للتفاوت المنضبط مدعاة للعمل والتنافس لأنه يشحذ النفوس للعمل والإبداع والإنتاج والإتقان، وذلك يتفق مع فطرة البشر فكلما وجد الحافز والدافع كلما سعت وتاقت للعمل[1]".

كما أنَّ لهذا التفاوت أثرًا اقتصاديًا في كونه يعتبرُ ضرورة لخلق الحوافز وتحقيق التكامل سواء على المستوى المحلي أو العالمي[2]، كما أنَّ التفاوت في أي مجتمع هو دالة لمستوى الرخاء الذي حققه، فالمجتمع يكون ناجحاً إذا كان أكثر سخاء من المجتمع الذي هو في حد ذاته فقير، والكفاءة أعلى إذا نجح في خفض التفاوت في الوقت المناسب[3]، فتتكامل الأمة والأفراد، وينتج عندنا بسبب هذا التفاوت في الثروة والدخل قيام مصلحة الجميع.

ولكن هو تفاوت له حدوده التي لا يتجاوزها وله التزامات دينية واجتماعية تحد من طغيانه، فإقرار "الإسلام للتفاوت في توزيع الثروات

---

١ - حق الفقراء، مرجع سابق، ص ٤٥ .

٢ - الإسلام وعدالة التوزيع، مرجع سابق، ص ٧.

٣ - **A Macro Model of Distribution in an Islamic Economy, AUSAF AHMAD. J. Res. Islamic Econ., (1404/1984). Vol. 2, No. 1, pp. 7.**

والدخول، سواء على مستوى الأفراد أو الدول، وذلك من حيث المبدأ - وإنْ ضبطه من حيث التطبيق - لا يعني كما يتصور البعض خطأً أنَّ الإسلام يُقر الطبقية بين الأفراد أو يسلم بسيطرة أو تحكم جماعة أو دولة على المجتمعات الأخرى[1]"، فقد ضبطه بضوابط، ووضع له حدودًا والتزامات، وترجع مراقبة هذه الالتزامات إلى المراقبة الذاتية من الفرد نفسه؛ لأنه يطلب بها مقابلا أيضًا من الله عز وجل قد يكون في الدنيا بركةً في الرزق، أو مداواة لأمراض وأدواء نفسية أو جسدية، أو حلولاً لمشاكل حياتية، ويُريد مقابلا لما يقدمه الفوزَ بنعيم الجنة أو النجاة من النار. فإنْ لم تؤثر هذه الرقابة الذاتية الداخلية، فيأتي هنا دور المجتمع المسلم ممثلا بالدولة وأدواتها في إعادة الميزان إلى نصابه، فيعطي كل ذي حق حقه؛ لأنَّ هذا التفاوت وهذه الفروق إذا تُركت وشأنها دون التخفيف من اتساعها وحدتها لأصبحت عوامل للهدم، ووسائل للتحطيم، وهذا ما أدركه التشريع الإسلامي[2].

فنظرة الإسلام للعدالة تقتضي أنَّ كل جهة من الجهات الموجودة في المجتمع تنظر إلى صاحب الحاجة، وحقه في إشباع حاجته، وتنظر إلى صاحب الجهد والعمل وحقه في أن ينال جزاء جهده وعمله.

فالإسلام في تحقيقه للعدالة الاجتماعية يقوم على مبدأي المساواة المطلقة بين الأفراد من ناحية في تكافؤ الفرص، ومن ناحية أخرى جواز

---

١ - الإسلام وعدالة التوزيع، مرجع سابق، ص ٨.

٢ - اقتصاديات الغنى في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٧.

التفاوت بين الأفراد في حدود معينة [1]؛ لأنَّ الإسلام دين العدل والعدالة، ومن تمام العدالة أنه لا يُسوي بين الذين يعملون والذين لا يعملون، ومن تمام العدالة أيضًا أنْ يُقدَّر وَضْع من منعه مانعٌ من العمل، فيُعطى مقابل حاجته، وأمَّا قول من قال بأنَّ الإسلام لا يسمح بالغنى، ولا يعترف بأحقية فرد في إشباع ما زاد عن الحاجات الضرورية طالما أنَّ موارد الجماعة تَعجز عن توفير الضروريات لأفراد المجتمع [2]، فهو قولٌ أرى أنَّ فيه مبالغةً تخالفُ ما كان عليه النبي ﷺ وصحابته ﷺ، فأصحاب الصفة كانوا يعيشون على ما يعطيهم الناس، وأغنياء الصحابة نجد منهم من يتزوج بنواة من ذهب[3]، ولم يُطالب الأغنياء بوجوب تفريق ما عندهم من أموال بحجة أنَّ الغنى لا يُسمح به مع وجود الفقر، فإذا كان هذا هو الصحيح فمن أين يأتي مُسمى ما عندهم للفقراء، وإنما خُوطبوا على جهة الندب فقط.

ولذا لا نقول كمن قال: لا يحل الغنى إذا وجد فقر معه. وكأنَّ الحل عند من قال بهذا القول أنه إذا وجد فقراء في محلة معينة، ولم يكن معهم من المال ما يغطي حاجتهم، فإن الأغنياء يجب أن يكونوا

---

١ - حق الفقراء، مرجع سابق، ص،٣٨.

٢ - انظر كتاب: الإسلام والمشكلة الاقتصادية للفنجري، ص ٨٠. وكتاب حق الفقراء، ص ٣٩.

٣ - صحيح البخاري، (ج٢ /ص٧٢٢، رقم١٩٤٣) وصحيح مسلم، (ج٢/ص١٠٤٢، رقم١٤٢٧) في قصة زواج عبدالرحمن بن عوف، وتساوي النواة من الذهب على قول الجمهور: ١٥,٨٥ جم، (انظر: تحويل الموازين والمكاييل الشرعية إلى المقادير المعاصرة، عبد الله بن سليمان المنيع، مجلة البحوث الإسلامية - الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء– المملكة العربية السعودية، العدد ٥٩، من ذي القعدة إلى المحرم ١٤٢٠هـ، ص ١٩٣.=

فقراء حتى لا يدخلوا في الحرام، فيرجع الناس كلهم للفقر إذا لم تغطي أموالهم حاجات كل الناس، وإنما الإسلام يعترف بالغنى في كل الأحوال ولكن يُرتب عليه واجبات، كالزكاة والنفقات، ومن ثم أيضا يفتح باب التبرع (على الندب فقط) على مصراعيه، ويرتب على الفعل المندوب ما يحفز هؤلاء الأغنياء للإنفاق، وما ذهب إليه هؤلاء هو ما ذهب إليه أبو ذر الغفاري ﵁، فلم يكن يرى أنَّ لأحدٍ حقٌ في هذا المال إلا بما يكفيه، واستدلالهم بمثل قوله: "عجبت لمن لا يجد القوت في بيته، كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه"، ولكن فهمه هذا خالفه فيه كل الصحابة ابتداء من عثمان ﵁ إلى بقية الصحابة كما لم يثبت عنه القول السابق[1].

ولم نعرف عن عمر وهو في عام الرمادة أنه أخذ ما زاد عن حاجة الأغنياء من أموالهم، مع ما كان عليه عامة المسلمين من الحاجة، وهذا كله في حالة غير حالة الضرورة التي تستمر الحياة بها ففي هذه الحالة إذا جاز أكل لحم الميتة وما ذبح لغير الله عند الاضطرار، فمن باب أولى ما كان حلالا في أصله، ممنوعًا في وصفه، وهو أنْ يكون الأخذ من مال الآخرين عند الضرورة.

ولا بد أنْ نفرق بين واجبات الدولة، وحقوق الفرد في الغِنى، فمن قال بعدم اعتراف الإسلام بالغنى إلا بعد القضاء على الفقر له وجه من

=١٢٧- بحثت عن هذا القول في كتب التراث، فلم أجد أحدًا ذكره عن أبي ذر أو نسبه إل غيره، لكنَّ رأي أبي ذر في عدم استباحة الفضل لصاحبه هو رأي مشهورٌ ومعروفٌ عنه. ولذا نفاه عثمان بن عفان ﵁ إلى الربذة حتى لا يُفتن الناس برأيه.

النظر إذا كنا نتكلم عن التوزيع الحاصل من قبل الدولة، ولكنْ غير صحيح إذا كنا نتكلم عن اكتساب الأموال بشكل عام. فالتفريق في النظر للتفاوت في الدخل بالنظر إلى ما يجب فيه التساوي من قبل الأفراد ومن قبل الجماعة ثم من قبل الدولة. فما يجب على الدولة من إقامة التساوي فيه هو ما أعلى من حد الكفاف للفرد (القدر الذي يحفظ له حياته وقدراته على العمل والإنتاج)[1]، وهذه المسافة بين حد الكفاف وحد الكفاية، والانتقال فيها تكون على حسب قدرات وموارد الدولة الإسلامية، وليست قابلة للنقصان وهي قابلة للزيادة.

وأرى أنَّ إلزامية الدولة المسلمة - خاصة الناشئة منها- بما فوق طاقتها هو من التعسف والتصور النظري المحض الذي يعارضه ما كانت عليه حالة الدولة المسلمة في عهد النبي ﷺ في أول فتراتها من شدة وضيق. ويمكن أنْ يكون هذا هو الوضع المثالي للدولة الإسلامية في حالة اتساع مواردها.

ولكن أيضًا في سياق واقع اليوم، من الصعب جدًا إعطاء إجابة قاطعة بشأن ما إذا كان جميع الدول الإسلامية (باستثناء عدد قليل من الدول الغنية) قادرة على تقديم ضمانات لتوفير الحد الأدنى من الغذاء والمأوى والملبس والتعليم والرعاية الصحية لشعوبها. ففي حالة العديد من البلدان الإسلامية الأقل نموًا من أجل توفير الحد الأدنى من المأوى

---

١ ـ الإسلام والمشكلة الاقتصادية، مرجع سابق، ص ٦٠.

وحدها ربما تلتهم موارد الميزانية، ومما لا يترك عمليًا أي شيء للبنود الأخرى من النفقات الحيوية[1].

فيبقى معنا القاعدة العامة، وهي ما قال الله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق/٧]، فيتساوى الناس حتى حد الكفاية، ثم يجوز التفاوت فيما فوق حد الكفاية.

ومن المهم في أثناء حديثنا عن التساوي والتفاوت في الدخل من وجهة النظر الإسلامية أنْ نبين هنا أنَّ هناك شكلا آخر للتساوي - اعْتَبِرُهُ مما يجب أن يكون فيه التساوي المطلق- وهو " أن يتساوى الناس في تهيئة الفرص، فيتوافر التعليم المثمر لكل الناس حتى تظهر القوى، ويُوسدُ إلى كل إنسان ما يصلح من عمل[2]". فيتساوى الناس في الفرص، ولا تكون حِكرًا لطائفة أو جهة.

كما أنَّ إقرار الإسلام للتفاوت يتم بناء على أن تكون مسبباته مشروعة من العمل والملكية، ولكن مع هذا فإن السياسات الاقتصادية والمالية في الإسلام تعمل على التخفيف من حدة هذا التفاوت، وهي خلال معالجتها للجوانب السلبية للتفاوت تحافظ على آثاره الإيجابية.

---

1 - Guidelines for key issues in Islamic, by Mohammad Abdul Mannan, International Centre for Research economics in Islamic Economics. King Abdulaziz University Jeddah, Saudi Arabia 1405 A.H, – 1985 A.D. pp:21.

٢ - المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، محمد أبو زهرة، الدار السعودية- جدة، ط ٢، ١٤٠١ هـ- ١٩٨١ م، ص١٧٧.

فالإسلام كما أنه لا يقر التفاوت الشديد أو تسلط أقلية على مقدرات الجماعة كما هو شأن المذهب الفردي والنظم المتفرعة عنه كالرأسمالية، فهو لا يقر إذابة وإزالة الفوارق وإقامة المساواة الفعلية أو المطلقة كما هو شأن المذهب الجماعي والنظم المتفرعة عنه كالاشتراكية الشيوعية [1].

فليس في التصور الإسلامي أنْ يكون الظلم الاجتماعي، أو إهمال حق الفقراء والضعفاء، أو تكديس الأموال واكتنازها هو الغاية التي يسعى إليها عنصر المال أو الملكية أو العمل في نظر الإسلام[2]، بل العكس هو الصحيح، إذ أنَّ إلحاق فقراء الأمة بأغنيائها، ومنع تراكم الثروات المفرطة المولدة للاستبداد المضرة بأخلاق الأفراد هدفٌ من أهدافِ الإسلام في مجال الاقتصاد [3].

ثانيًا : رؤية الاقتصاد الإسلامي للفقر والغنى

وأيضًا لا يعني هذا كله الاستسلام للفقر باعتباره قدر كوني؟ أي: أنَّ الفقر في ذاته لا يمكن أن يُمحى ويصبح كل الناس أغنياء ويختفي التفاوت بين الناس، "فلا يزال الناس مختلفين غنىً وفقراً إلى أن يرث اللّٰه الأرض ومن عليها، لأن الأسباب في زوال التفاوت غير ممكنة، إذ لا يزول التفاوت إلا إذا اتحدت القوى، واتحدت أسباب الرزق،

---

١ - الإسلام وعدالة التوزيع، مرجع سابق، ص ٧.

٢- المشكلة الاقتصادية في ضوء تعاليم الإسلام، رؤوف شلبي، دار الاعتصام- مصر، ١٩٨١م، ص ٦٦.

٣ - انظر: اقتصاديات الغنى في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٨-٥٩.

واتحدت الأجواء المادية والفكرية التي تُظِل المنتجين[1] ". ولكن الفقر قدر شرعي يمكن القضاء عليه، وليس في ذلك معارضة لقدر اللّه، بل هو قدرُ نفر منه إلى قدر آخر وهو الغنى، ولذلك حثَّ الإسلام على علاج الفقر بداية من الفرد نفسه بالعمل، وبذل الجهد في السعي لطلب الرزق، ويسرَّ له الأرض ليسعى فيها في إيجاد المعاش له ولمن يعول.

كما أنَّ الجانب الجماعي غير مَنسي في الشريعة الإسلامية، فالمجتمع بكامله يُشارك في علاج الفقر، كما أنّ على الدولة تأمين مستوى معيشي يحقق التوازن الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع المسلم، وهذا المستوى المعيشي المطلوب في الإسلام يقوم على الوفاء بالاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية التي تناسب العصر الذي يعيش فيه المسلمون، ولا تتعارض مع قواعد الإسلام وأصوله، وتتلخص بصفة عامة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وأدوات الاتصال والانتقال وتكوين الأسرة والتعليم ومواجهة الأحداث والكوارث والإصابات والوفاة وتحقيق الأمن والقوة الحربية وغيرها، وأنْ يتحقق ذلك لعامة المجتمع، وليس لطائفةٍ أو طوائف معينة دون باقي المجتمع.

ورؤية الاقتصاد الإسلامي للفقر تنطلق من أصول الشريعة التي تشير إلى أنَّ الفقر من أقدار اللّه المطلوب الفرار منها كالمرض والكفر، فهو قدر كوني جعله اللّه عز وجل في الأرض للابتلاء، ولا يرضاه اللّه لعباده، وعدم رضاه عز وجل معناه أنَّ عليهم السعي للخروج من دائرته،

---

١ - المجتمع الإنساني لأبي زهرة، مرجع سابق، ص ١٧٨.

ومما يدل على ذلك أنَّ النبي ﷺ استعاذ منه في أكثر من مرة وبأكثر من صيغة، من قوله كما ورد عن أبي هُرَيْرَةَ أَنَّ النبي ﷺ كان يقول: [اللهم إني أَعُوذُ بِكَ من الْفَقْرِ وَالْقِلَّةِ وَالذِّلَّةِ وَأَعُوذُ بِكَ من أَنْ أَظْلِمَ أو أُظْلَمَ [1]]، وكما قال عمر رضي الله عنه عندما امتنع من دخول الشام لما سمع بالوباء فيها. فقال: أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه: أفِرَارًا من قدر الله. فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة. نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله[2]؛ فالفقر مرض وداء، وإذا كان الفقرُ داءً فإنَّ الله جعل له دواءً، وإذا كان قدرًا من الله فإنَّ مقاومته والتحرر من ربقته من قدر الله أيضًا [3].

هذا مع ما للفقر من أضرار على الفرد وعلى المجتمع وعلى الإنسانية، سواء كانت دينية أو أخلاقية أو اجتماعية، ولا ينكرها إلا مكابر[4]، وبالمقابل حث الرسول ﷺ على الغنى، ودعا به، وجعله الله عز وجل نعمة يمن بها على عباده، وبينَّ أن الغِنى يكون نتيجة للإعمال الصالحة، وهو سبب للقيام بالصالحات، وبالمقابل جعل الله الفقر والجوع من عقوبات المخالف لنهج الله.

---

١ - مسند أحمد (ج٢/ص٣٠٥، رقم٨٠٣٩). سنن أبي داود (ج٢/ص٩١، رقم١٥٤٤). سنن النسائي (ج٨/ص٢٦١، رقم٥٤٦١). وصححه الحاكم في المستدرك، (ج١/ص٧١٣، رقم ١٩٤٧)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ص٢٧٦، رقم١٢٨٧.

٢ - صحيح البخاري (ج٥/ص٢١٦٣، رقم ٥٣٩٧). صحيح مسلم (ج٤/ص١٧٤٠، رقم ٢٢١٩).

٣ - علاج مشكلة الفقر، مرجع سابق، ص ٢٠.

٤ - انظر: مشكلة الفقر للقرضاوي، في بيان لبعض هذه الأضرار، ص ١٤-١٩.

والغِنى المطلوب شرعًا هو أنْ يملك الإنسان مالاً كثيراً، فاضلاً عن حاجاته الأصلية، بحيث يَعتبره أهل زمانه والمكان الذي يعيش فيه غنياً، وذلك أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة، ويختلف حتى باختلاف الأحياء في المدينة الواحدة، ولكن الإسلام لا يَعتبر الغِنى مقياسًا لقيمة مالكه، أو عنوانًا لفضله وصلاحه، بل هو نعمة من الله يمتحن به أصحاب المال: أيشكرون أم يكفرون؟[1]

ولما كان الغِنى مطلوبًا شرعًا كانت له مقاصد في الإسلام منها[2]:

١. إشباع غريزة التملك.

٢. إغناء الفرد نفسه ومن يعول، وحفظ ماء وجهه عن سؤال الناس.

٣. المشاركة في بناء المجتمع.

٤. تحصيل أجر الإنفاق.

وضابط الإسلام في الحث على الغنى ونيل الثروة ألا يكون المال متداولاً بين فئة قليلة من الناس أو قاصرًا على أفرادٍ ودول معينة[3]، وأنْ لا يكون الغنى سببًا للطغيان ومجاوزة الحد في معصية الله عز وجل، وأنْ يُصرف وفق مراد الله في المباحات بدون إسراف أو تبذير، وأنْ يُخرِج الغَنيُّ حقوقَ الله في المال من الزكاة وصدقة الفطر والكفارات، وحقوق

١ - انظر: دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص٩٩.

٢ - انظر: أحكام الأغنياء، عبد الله لام بن إبراهيم، دار النفائس- الأردن، ط ١، ٢٠٠٣م، ص١٢٤.

٣ - الإسلام وعدالة التوزيع، مرجع سابق، ص٦.

العباد من النفقات الواجبة وسداد الديون وتحمل الدية، وكذا ما يجب عليه لمساندة المجتمع والدولة وإقامة المصالح وإعانة المحتاجين من أفراد المجتمع، فقد أمره الله بالإحسان إلى الفقراء والإنفاق عليهم، ومنها تزويجهم، ونَدب نَظَرته للمَدين إذا كان مُعسرًا[١].

فإذا وصل كل أفراد المجتمع إلى حد الكفاية وخرجوا من مسمى الحاجة، وتجاوزت الدخول هذا الحد، فإن عدالة التوزيع تقتضي أن يكون هناك تفاوت بين الأفراد.

ولذا لا يوجد حدٌ أعلى للغِنى، ولا يعني ذلك أنَّ الغنى متلازم مع الترف، فالترف مرتبط بنمط الإنفاق - بغض النظر عما يملك الإنسان من أموال – وما يرد على الغنى من قيود هو فقط في ضرورة توفير حد الكفاية لمن عليه كفايتهم، والتوسط في الإنفاق بدون ترف أو تقتير[٢]، وللشاطبي كلام واضح في هذا المعنى عندما قال: "ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدي إلى ذلك، ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية، بناء على أنَّ الأصل المقصود في المال شرعا مطلوبٌ، وإنما الاكتساب خادم لذلك المطلوب، فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا إذا رُوعِيت فيه

---

١ - انظر: حكمة الابتلاء بالفقر وكيف عالج القران الكريم هذه المشكلة، محمود احمد سعيد الأطرش، دار القمة/دار الإيمان- الإسكندرية، ص٤٣. وأحكام الأغنياء، ص٣١٠.
٢ - انظر: الإسلام والاقتصاد. عبدالهادي علي النجار. سلسلة عالم المعرفة- إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب- الكويت. العدد ٦٣. مارس ١٩٨٣، بتصرف، ص١٤١-١٤٢.

شروطه، كان صاحبه مليًا أو غير مَلي، فلم يخرجه النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوبًا في الأصل لأنَّ الطلب أصلي والنهي تبعي [1]".

ويؤدي تطبيق قاعدة ضمان حد الكفاية إلى آثار اقتصادية واجتماعية ايجابية كونه يمثل تأمين مستوى لائق بالنفس الإنسانية التي كرمها اللّه عز وجل. وإنْ كان هذا هو العنصر الثابت في مسألة إشباع الحاجات وفق الرؤية الإسلامية، فإنَّ العامل المتغير هو تفصيل الحاجات التي يتم إشباعها في مجال الكفاية، وكذلك درجة إلزامية الدولة المسلمة أو الأقارب أو المجتمع، فتوفير حد الكفاية مرتبط بسعة الموارد الاقتصادية والمالية بالنسبة لهم، ووفق القاعدة التي وضعها اللّه عز وجل بقوله: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق/٧].

ثالثا: أدوات الاقتصاد الإسلامي لتحقيق العدالة الاجتماعية والتخفيف من التفاوت

وكما تتوزع أدوات التوزيع على مساحة واسعة من الفقرات فإنها تتميز بالوسطية في الوقت نفسه من خلال تنوعها بين ما هو فرض أو سنة، وكذلك تتميز بالمرونة من حيث أنَّ الشريعة جعلت بعض أدوات تحقيق العدالة دائمة وواجبة التطبيق باستمرار كالزكاة وزكاة الفطر، وشرعت الاشتراك في ملكية بعض الثروات الطبيعية، ونظام

---

١ - الموافقات، للشاطبي، ج٣/ص٢١٣.

الإرث. وتدابير أخرى إضافية إذا لم تَفِ التدابير الدائمة بالمطلوب، ومنها: استخدام الفيء لتصحيح التوزيع، والنفقات الواجبة بين الأقارب، وحق الحصول على الضروريات وكفالة بيت المال[1].

وتنوع آليات تحقيق العدالة في الاقتصاد الإسلامي يؤدي إلى توازن المعونات من خلال[2]:

١. زيادة عرض المعونات، وتنظيمها، بواسطة حضّ الناس من خلال العقيدة وثواب الآخرة وسلطة الدولة على زيادة بذل المعونات.
٢. تخفيض الطلب على المعونات، وتنظيمها بواسطة ذم السؤال، وبيان الحالات التي يجوز فيها للفرد سؤال الناس.

والاقتصاد الإسلامي حديثًا يتمتع بموروث عظيم من الأدوات قامت عليها مؤسسات من فجر التاريخ الإسلامي، ويأتي في مقدمة هذه المؤسسات مؤسسة الزكاة التي قامت على فريضة الزكاة، ومن مؤسسات تحقيق العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي المعاصر: مؤسسة الوقف، ومؤسسات الضمان والتكافل والتأمينات الاجتماعية، ومؤسسة الضرائب، ومؤسسات التمويل الإسلامية (البنوك وشركات التأمين الإسلامية، ومؤسسات الإقراض الأصغر)، ومؤسسات الإقراض الأصغر لها دور كبير في تحقيق العدالة الاجتماعية، كونها تعتبر هي الواجهة المعاصرة للمؤسسات غير الحكومية في مكافحة الفقر. فالذي

---

١ - انظر: عدالة التوزيع والتنمية الاقتصادية، لأحمد منصور، ص٢٨. ونظم التوزيع الإسلامية للزرقا، بتصرف، ص ٤٧.
٢ - انظر: نظم التوزيع الإسلامية للزرقا، بتصرف، ص ٤٦-٤٨.

يخطط وينظم هذه السياسات ثم ينفذها هي الحكومات، ولكن لا بد من الاستفادة من المؤسسات غير الحكومية ضمن أدوات هذه السياسات، وذلك لما آل إليها من أدوار مهمة في تحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي.

فالمؤسسات المعاصرة التي تقوم بخدمة تحقيق العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي كلها تستند في عملها على الأساس الشرعي لأداة من الأدوات، أو على أصل من أصول الاقتصاد الإسلامي، لتحقق كلها أهداف الأهداف الاقتصاد الإسلامي، وبالتالي مقصد الشريعة في تيسير الحياة على عامة الناس (رفع المشقة ودفع الضرر)، من خلال الانطلاق للتنمية الاقتصادية وفق القيم الإسلامية؛ حيث أنَّ تعزيز القيم الإسلامية لدى الناس توفر الحلقة المفقودة بين التنمية الاقتصادية والرفاه البشري على حد سواء في المراحل المؤقتة (الدنيا) والدائمة (الآخرة) للحياة البشرية [1].

وبالتالي لا مانع من استخدام أي مؤسسة اقتصادية أو اجتماعية حديثة في تحقيق التوزان بين التنمية والعدالة الاجتماعية ما دامت لا تتعامل بأي صورة ممنوعة في الشريعة الإسلامية من اربا أو القمار والغرر، والأصل في الأشياء الإباحة، ولذا تضيق دائرة الممنوعات من الأنشطة والمؤسسات، وتبقى دائرة الإباحة على اتساعها غير المحدود.

---

1 - Economic Development in Islam. AbduHasan.H.M Sadeq, journal of Islamic economics, Kuala Lumpur: International Islamic University. No. 1, Vol. 1 (Aug-Sep, 1987), P:45.

وكمـا أنَّ للعدالـة الإجتماعيـة في الاقتصـاد الإسـلامي أدوات مباشـرة، فهنـاك أيضًـا **وسـائلُ غـير مباشـرة** تخـدمُ تحقيـق العدالـة في الاقتصـاد الإسـلامي، وهـي كـل الأدوات الـتي تسـتخدمها الدولـة لتحقيـق التـوازن الاقتصادي والاجتماعي، بشكل غير مباشر ومنها [1]: تحريم الربا. منع الاحتكـار. ومنـع الحمـى الخـاص. وتحـريم الاكتنـاز، والمنـع المؤقـت للادخار، وتحريم القمار والميسر، والنهي عن أعمال السمسرة كتلقي الركبان، أو بيع الحاضر لبادٍ.

ومـن **الأدوات الإيجابيـة غـير المباشـرة** تقريـر مبـدأ الاشـتراك في الثروات الطبيعية، ومـا تشـتد إليـه الحاجـة منهـا: كالمـاء والنـار والعشـب والملح وما في حكمها من الثروات والموارد الطبيعية، وكذلك إقرار مبدأ المعاوضة الإجبارية في السلع والخدمات بسعر المثل (الثمن العادل)، كما أنَّ منها ما يَرجِع إلى الفرد نفسه كتحريم السؤال لغير حاجة حقيقية، وإرشـاده إلى سـلوك سـبيل العمـل لإشـباع الحاجـات، ومـن أهـم الوسـائل النفسية غير المباشرة لتحقيق الكفاية تحريم الإسراف والتبذير الذي هو عدم تَوفر السلوك الاقتصادي الرشيد تجاه ما يدخل للفرد من أموال، فيكون تصرف الفرد في دخله محكومًا بعوامل وشهوات بعيدة كل البعد عن الرشد الاقتصادي [2]، ولكن بالمقابل فقد نهى الإسلام أيضًا عن التقتير والبخل، فـدائرة الاعتـدال هـي الـدائرة المثلـى في الصـرف

---

١ ـ انظر: نظم التوزيع الإسلامية للزرقا، بتصرف، ص٤٢.

٢ ـ انظر: دراسة للفكر الاقتصادي عند أحمد بن علي الدلجي، وذلك من خلال كتابه الفلاكة والمفلكون أي الفقر والفقراء، حمدي بن عبدالرحمن الجنيدل، دار معاذ- الرياض، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ص١١٥.

والإنفاق، وهي الوسط بين الإسراف والتقتير. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان/٦٧].

كما أن هناك عددًا من السياسات التنفيذية التي لها آثار بعيدة المدى لتقليل الفوارق في الدخل والثروة، وقد تطورت من خلال تنفيذ التدابير التوزيعية الواجبة والطوعية والمبررة شرعا ومنها [1]:

١. خفض تركيز الثروة في أيدي القلة من خلال إدخال إصلاحات على ملكية الأراضي واستئجارها وتوفير حوافز لبرامج المزارعة، وبدء تنفيذ برامج للتنمية الزراعية، وتوسيع قاعدة المساهمين في رؤوس أموال الشركات.

٢. وجوب دفع الزكاة، والعُشر، وتشجيع دفع الصدقات للفقراء، وإنشاء الوقف الخيري من أجل توفير السلع الاجتماعية بالإضافة للسلع الخاصة للفرد المحتاج، والتشجيع على تنظيم التأمين التعاوني، وفَرضُ ضرائبَ إضافيةٍ على الأفراد (التوظيف) بعد الزكاة والعُشُر من قبل الدولة الإسلامية لضمان العدالة في التوزيع.

---

١ - انظر: **Islam and Economic Development, Mohammed. U. Chapra, Islamabad, Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1993, p. 73. & Guidelines for key issues in Islamic, by Mohammad Abdul Mannan,. pp10.**

٣. التشجيع على منح القرض الخيري الخالي من الفائدة (القرض الحسن)، والتشجيع كذلك على إعارة الأصول الإنتاجية (الماعون) دون ثَمَنٍ للذين هم في حاجة إليها.

٤. تحريم الربا على كل من القروض الإنتاجية والاستهلاكية، وجعل استحقاق صافي الريع الاقتصادي (على سبيل المثال، الدخل المكتسب من دون أي جهد خاص من قبل أي شخص) لجميع أفراد المجتمع أو للدولة.

٥. تطبيق قوانين الميراث لضمان عدالة انتقال الملكية من جيل إلى جيل، ومنع استنزاف الموارد الناضبة من الجيل الحالي لغير صالح جميع الأجيال القادمة.

٦. تدابير قانونية ضد الخزينة العامة لإنفاذ الحد الأدنى المضمون لمستوى المعيشة، ومحدد من قبل الدولة الإسلامية وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية بالإضافة للواقع الاجتماعي والاقتصادي.

تكونت الأنظمة الاقتصادية في التاريخ الإنساني وفق فلسفة مذاهب اقتصادية حددت هياكل هذا النظام ووسائله العامة، ولذا من الخطأ اعتبار النظام الاقتصادي الإسلامي وليد منتصف القرن العشرين لأنه نظام استمد أصوله العامة ووسائله العملية من حين بدأ نزول القرآن الكريم، وظهور السنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، فهو اقتصاد مستقل بأصوله ورؤيته منذ خمسة عشر قرناً، ولم يتأثر بأي

اقتصاد آخر، بل هو نظام اقتصادي متكامل وشامل سابقٌ لكلِّ الأنظمة الاقتصادية المعاصرة.

١. يعتبر أساس التوزيع في الاقتصاد الإسلامي العدالة، ولذا تعمل العدالة في كل مراحل التوزيع ابتداءً في **مرحلة تنظيم توزيع ملكية الثروة** من خلال: تقسيم الملكية إلى ملكية خاصة وعامة وملكية الدولة، ولا يجوز لكل فئة أن تتعدى على الملكية الأخرى. ثم عدالة توزيع فرص العمل والإنتاج، والعدالة في حصول كل عامل ومجتهد على المكافأة العادلة على جهده من خلال منع الاحتكار وتحريم الربا والغش والقمار وأكل أموال الناس بالباطل، حتى تصل العدالة إلى أنَّ **من لم يكن له نصيب من ثمار الإنتاج لعجز كلي أو جزئي يصل إليه عائدٌ** أيضًا بناء على هذه العدالة.

٢. كَفلتِ الشريعةُ للأفراد حق إشباع حاجتهم عن طريق العمل، أو عن طريق نِتاجِ عملٍ سابقٍ (ملكية سابقة). كما أنها كفلت هذا الحق للعاجزين عن طريق أقاربهم القادرين، ثم بضمانِ الدولة المسلمة، وبتشجيعِ التكافل الطوعي بين أفراد المجتمع حتى لغير المسلمين، وامتازت بتغطية حاجات أصناف لم يتم تغطيتها في أي نظام اقتصادي آخر كابن السبيل والغارمين، ووصلت بذلك إلى درجة وجوبِ إشباع حاجات الحيوان.

٣. لا يعترف الإسلام بالطبقية الاجتماعية بمعناها الغربي، وإنما يسمح بوجود تفاوت في الثروة والدخل وفق ميزان العدل، مع أنَّ في آلياته العملية ما يضمن التخفيف من حدة التفاوت السلبية والإبقاء على

الجوانب الإيجابية للتفاوت مثل التحفيزِ والمبادرة. ويُعتبرُ الفَقْرُ قدرًا من أقدارِ اللّه التي على المؤمن الفرار منها إلى قدر اللّه الغِنى استجابةً لأمر اللّه عز وجل ونبيه محمد ﷺ في السعي للرزق.

٤. لا تعارض في الاقتصاد الإسلامي بين تحقيق العدالة الاجتماعية وبين العمل على حصول كل مجتهد على نصيبه، وبالتالي حصول تفاوت في الثروات والدخول، وذلك من خلال إقامة حد لكفاية كل أفراد المجتمع ثم ترك المجال لكل صاحب قدرة أو جهد لينال نصيبه دون وجود حد أعلى لهذا النصيب.

٥. يستخدم الاقتصاد الإسلامي من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية مجموعة من الوسائل المباشرة وغير المباشرة. ويأتي على رأس الأدوات والوسائل المباشرة التي يستخدمها الاقتصاد الإسلامي في تحقيق العدالة الزكاة (الركنُ الثالث من أركان الإسلام) التي لو طُبقت التطبيق الصحيح لغطت في الأحوال الاعتيادية الحاجات الأساسية لكل أفراد المجتمع، ويأتي تبعًا لها الركاز والوقف والعريا والهدايا والكفارات وغيرها من الأدوات. ومن أمثلة الوسائل غير المباشرة إيجاد فرص العمل ودعم التنمية وتحريم الربا والغش والقمار والتبذير والإسراف ومنع الاحتكار والحمى الخاص وغيرها.

٦. من خلال وفرة هذه الوسائل وتنوع درجة إلزاميتها من الإلزام إلى الندب، يتضح لنا مكانة هدف تحقيق العدالة الاجتماعية في الاقتصاد الإسلامي حتى أنَّه يُعْتبرُ مقصدًا من مقاصد الشريعة، والذي قرره قوله

تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾، وكذلك مقصد توفير حد الكفاية لأفراد المجتمع المسلم.

٧. يَسمح الاقتصاد الإسلامي بإيجاد صور حديثة لأدوات شرعية أصلية كمؤسسات معاصرة لتحقيق العدالة، ويأتي في البداية مؤسسة الزكاة، ثم مؤسسات أخرى كالوقف والتمويل الإسلامي وصناديق الضمان والرعاية الاجتماعي، ومنها السياسات الاقتصادية المعا صرة كآليات الإنفاق العام من أجل تحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي ومن خلال السياسات المالية كالدعم الحكومي للغذاء والعلاج والسكن. كما لا يعارض الاقتصاد الإسلامي عمل بعض المؤسسات الحديثة التي لها دور في تحقيق العدالة ما دامت ملتزمة بالصور الشرعية مبتعدة عن الصور المحرمة من التعامل بالربا والغرر والقمار مثل مؤسسات التأمينات الاجتماعية والتقاعد، ومؤسسات الإقراض الصغير والأصغر، وبنوك التسليف الاجتماعية والتنموية المتخصصة.

الفصل السادس
بحث السياسة والدين بين المبادئ والتاريخ

الفصل السادس

بحث السياسة والدين بين المبادئ والتاريخ

شهدت العقود المتأخرة نقاشاً واسعاً حول علاقة الدين بالسياسة، ومدى تأثر كل منها بالآخر، وإذا كان هذا النقاش تجدد ما بعد سقوط الخلافة العثمانية في العشرينات من القرن الماضي، إلا أن قرب العهد بنظام حمل اسم "الخلافة الإسلامية" حصر الحوار في صورة هذا النظام الإسلامي وهل هو خلافة أم صورة أخرى، بل إن سقوط الخلافة العثمانية دفع بكثير من المفكرين المسلمين إلى إعادة صياغة رؤيتهم للنظام السياسي الإسلامي في محاولة لاستدراك ما أدى إليه سقوط الخلافة، ونشأت من أثر ذلك اتجاهات فكرية كما نشأت جماعات وحركات تعمل لإعادة النظام السياسي الإسلامي إلى الصدارة مرة أخرى، لكن مع طغيان المد القومي منذ ثلاثينات القرن الماضي وسيطرة الدولة الوطنية التي حملت شعارات مختلفة ترددت بين القومية والاشتراكية والإسلامية، ومع تراجع الفكر الإسلامي خلال ذلك المرحلة - كل ذلك - دفع بالحديث عن النظام السياسي الإسلامي إلى المقاعد الخلفية من الاهتمام ليعود مرة أخرى بعد عودة الروح إلى النشاط الإسلامي بصفة عامة، حيث أصبحت التيارات الإسلامية والاتجاهات الفكرية الإسلامية حاضرة على الساحة المحلية والدولية، مما أدى للإهتمام بها وإعادة طرح الأفكار التي حملتها خلال مسيرتها التاريخية، لكن إعادة الطرح جاءت بصورة تختلف عما كانت عليه عند بداية القرن الماضي إذ لم تعد المرحلة التاريخية تفرض نفسها على

الساحة السياسية والفكرية، بل برزت قضايا جديدة حول النظام السياسي الإسلامي، وحتى الحضور الإسلامي الذي أصبح واضحاً ومؤثراً في الحياة العامة، و يتم طرحه كبديل لكثير من الأوضاع القائمة ولكن بأساليب تتناسب مع معطيات العصر وآلياته .

وإذا كان الحضور الإسلامي بكافة صوره الرسمية والشعبية والفكرية يمثل حالة أخذت في الاتساع والزيادة، فإن المواجهة التي يتلقاها هذا الحضور تزداد حدّة ـ خاصة ـ في ظل الأحداث التي مر بها العالم خلال السنوات الأخيرة، ووضعت "الفعل" الإسلامي في مقدمة الاهتمام.

منذ ذلك الحين خضعت الاتجاهات والحركات والأفكار الإسلامية بل والإسلام ذاته إلى مزيد من النقد والتحليل والهجوم والقبول والرفض بل والعدوانية العملية والفكرية، إلا أن ذلك لم يخل من فائدة دفعت بأصحاب الفكر الإسلامي إلى دراسة أفكارهم وإعادة صياغتها وفقاً للأصول الإسلامية والمتغيرات والمستجدات الحديثة التي يمرون بها، ولعل من أكثر القضايا نقاشاً وتجاذباً هي قضية النظام السياسي الإسلامي، إذ تعتبر هذه القضية محوراً أساسياً في العلاقة بين الطرفين، إذ تجاوز الخلاف الدور الديني أو الأخلاقي أو الاجتماعي بل والاقتصادي، ليقف عند الجانب السياسي، فالمعارضون للاتجاه الإسلامي لم يلقوا بالاً لكل تلك الجوانب فقد يقبلون بها ويعملون مع غيرهم من أجل الاهتمام بها بل قد يستفيدون منها!! مثلما وجدنا في ظاهرة الاقتصاد الإسلامي، إذا خرجت هذه المسألة من يد "الإسلاميين"

الملتزمين عند نشأتها لتكون حالة يتسارع الجميع من أجل مساندتها والاستفادة منها!! وذلك أقصى ما يتمناه "الإسلاميون" حين تنتقل أفكارهم ورؤاهم لتصبح حالة مجتمعية وطنية عامة بل حالة عالمية كما وجدنا في الاقتصاد الإسلامي.

أما النظام السياسي الإسلامي فإنه مازال عصياً على كثير من أصحاب الرأي والقرار والفكر سواء كانوا داخل بنية المجتمعات الإسلامية أم خارجها، بل عمل هؤلاء على عزل هذا الجانب من الظاهرة الإسلامية المتجددة عن بقية الجوانب فيما سمى بـ"الإسلام السياسي" في محاولة للتفريق بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي في الحياة الإسلامية، منطلقين من مواقف فكرية وسياسية أو تاريخية باعتبار أنه لا وجود لنظام سياسي إسلامي، أو أنه في أحسن الأحوال كان هذا النظام صالحاً لمرحلة تاريخية معينة .

وعلى الرغم من كل المحاولات التي بذلت أو تبذل في عزل هذا الجانب إلا أن الحضور الإسلامي على المستوى السياسي سواء كان في الجانب الفكري أو المشاركات السياسية في البلدان الإسلامية، جعل النظام السياسي الإسلامي ميدانا واسعا للدراسة و البحث ، لذا اجتاحت الندوات والمؤتمرات والدراسات ومراكز الأبحاث في كثير من أرجاء العالم "حمى" البحث في القضية السياسية الإسلامية ، وإذا كانت حالة" الممانعة" أو الرفض في التعامل مع الجانب السياسي في الإسلام متصورة عند من لا يأخذ بفكرة الإسلام الشامل، أي الإسلام باعتباره منهج حياة، فإن من غير المتصور أن يأتي الرفض من داخل بنية

الفكر الإسلامي ذاته، لكن ذلك حدث فقد جاءت "ممانعة" أخرى من بعض العاملين في الحقل الإسلامي ،أي من بعض الفقهاء والباحثين وعلماء الدين ألإسلامي ، إذ يرفض هؤلاء الأخذ بفكرة النظام السياسي الإسلامي تارة بدعوى عدم وجود نظام سياسي إسلامي كما ذهب إلى ذلك الشيخ علي عبد الرازق – رحمه الله- في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي كان بداية لانطلاق الفكرة والتي استمرت لدى بعض الفقهاء وعلماء الدين الذين غلب على كثير منهم رفض الفكرة لا لطبيعتها بل للآثار المترتبة على طرحها فآثروا السلامية وانشغلوا بقضايا فقهية أخرى.

ويشير العلاّمة الشيخ يوسف القرضاوي إلى أن هذه الحالة ليست وليدة العصور المتأخرة فقط بل " شكا الإمام ابن القيم في عصره (القرن الثامن الهجري) من جمود فقهاء زمنه، حتى إنهم اضطروا أمراء عصرهم إلى أن يستحدثوا (قوانين سياسية) بمعزل عن الشرع، وحمل ابن القيم الفقهاء الجامدين تبعة انحراف الأمراء والحكام، وشرودهم عن منهج الشريعة السمحة. وربما يعتبر هذا أول تسلسل للقوانين الوضعية لتحل محل أحكام الشريعة الإسلامية.

ما زال لهؤلاء الجامدين من أهل الفقه أخلاف في عصرنا ، يعيشون في القرن الخامس عشر الهجري ولكنهم يفكرون بعقول علماء ماتوا من قرون، وقد تغير كل شيء تقريبا في الحياة عما كان عليه الحال في عهود أولئك العملاء. ونسي هؤلاء أن الإمام الشافعي غير مذهبه في مدة وجيزة، فكان له مذهب جديد ، ومذهب قديم. وأن

أصحاب أبي حنيفة خالفوه في أكثر من ثلث المذهب، لاختلاف عصرهم عن عصره، وقالوا: لو رأى صاحبنا ما رأينا، لقال بمثل ما قلنا أو أكثر... والإمام أحمد تُروَى عنه في المسألة الواحدة روايات قد تبلغ سبعاً، أو أكثر وما ذلك إلا لاختلاف الأحوال والملابسات، وتغير الظروف والأوضاع في غالب الأحيان"[1].

وجاء الرفض ـ الثاني ـ من تيار آخر من المسلمين لا يرى إمكانية العمل بالنظام الإسلامي في ظل الأوضاع القائمة لأنها – كما يراها – غير إسلامية ومخالفة "بجملتها" للإسلام، ولا يمكن بهذه الحالة طرح جانب من الإسلام (أي النظام السياسي) للتطبيق في بيئة غير صالحة له، ولذا فهو يعمل على تغيير الواقع ـ بجملته ـ ليكون مهيئاً لتطبيق النظام السياسي الإسلامي، وأخذ هؤلاء طريقاً آخر اتسم بالقوة والعنف والتشدد في تعاملهم مع الواقع الذي يعيشونه في بلاد الإسلام، ولم يهتموا ببحث أي جانب جزئي من الإسلام قبل تغيير الواقع كما يرون.
و لذا فإن كلاً من الطرفين لا يعطيان أهمية للعمل السياسي الإسلامي، بل يدعوا إلى نبذ ذلك والابتعاد عنه سواء كان ذلك زهداً أم انتظاراً للتغيير.

وبين الطرفين يبرز تيار إسلامي واسع تزداد مساحة تأثيره يوماً بعد يوم يدعوا لولوج الشأن العام والعمل في الجانب السياسي وطرح البديل الإسلامي بالطرق السليمة ومن خلال التعامل مع الواقع لا بقبوله أو رفضه، ولكن بإصلاحه وتطويره وصولاً إلى الرؤية الإسلامية في كافة جوانب الحياة ومن بينها الجانب السياسي.

إن البحث في النظام السياسي الإسلامي لم يأخذ مكاناً واضحً متميزاً في كتب التراث وخاصة كتب الفقه، حيث توزعت أحكامه في أبواب كثيرة من كتب الحديث والفقه ، و لم يحظ إلا بالقليل من الكتابات المتخصصة ، مثلما وجدنا في كتابي "الأحكام السلطانية" للماوردي ، ولأبي يعلى الفراء، والغياثي لإمام الحرمين، والإمامة والسياسة المعروف بـ "تاريخ الخلفاء" لابن قتيبه الدينوري وكتاب مآثر الأنافة، في معالم الخلافة، للقلقشندي، وكتاب السياسة الشرعية لابن تيمية، وغيرهم من الفقهاء والكتاب، إلا أن ذلك لا يقارن بما كتب في أبواب الفقه الأخرى كما لا يقارن بما كتب في العصور المتأخرة حول النظام السياسي في الإسلام، حيث شهد ـ هذا ـ الميدان من الدراسات ألإسلامية إهتماماً واضحا من الفقهاء والباحثين والدارسين ، ومع هذا فلم تتبلور تلك الكتابات في مشروع فكري يحدد معالم هذا النظام برؤية معاصرة وقابلة للتطبيق، فالخلاف حول المشاركة السياسية بين رافض وموافق ومشترط ، وحكم دخول البرلمانات والمجالس النيابية، ومشروعية دخول المرأة للحقل السياسي، والعلاقة مع الآخر، سواء كان الآخر القريب داخل في المجتمع الإسلامي أم الآخر البعيد عنه، كل ذلك وغيره من المسائل ، مازالت مثار خلاف وجدال وحوار بين الباحثين والمجتهدين ورجال الفكر والسياسة داخل المجتمعات الإسلامية، وإذا كانت بعض القوى والتيارات الإسلامية قد حسمت أمرها في مثل هذه القضايا إلا أن غيرها مازال مشتبكاً معها دون حسم مما يتطلب دراسة وبحث واجتهاد جديد.

وإذا كانت هذه المشكلات تعيق الرؤية نحو النظام السياسي الإسلامي المعاصر، فإن هذا النظام مازال مثقلاً بإرث تاريخي يمنعه من التحرك والانطلاق ويجد من مسيرته نحو التطبيق المعاصر، فقد ارتبط النظام السياسي في حياة البشرية ، بالتاريخ أكثر مما ارتبط بالنصوص، وليس ذلك حكراً على دين دون آخر، أو ملة دون غيرها، أو شعب دون سواء، بل هو نسق عام شمل مختلف الأزمنة والدول والبيئات.

والنظام السياسي الإسلامي واحد من هذه الأنظمة التي ارتبط بالتاريخ كثير إلا أنه يختلف عن غيره من الأنظمة بمرجعيته الشرعية أو (الدينية) الثابتة والمستقر – مما يحفظ له ديمومته واستمراره كما يحفظ له ملائمته للأزمنة والأمكنة والبيئات بقدرته على المحافظة على ثوابته والتطور في متغيراته.

ومع هذا فإن الباحث في النظام السياسي الإسلامي يجد غلبة "التأريخية" عليه أكثر من غلبة "الشرعية" أو "الدينية" مما يتطلب معالجة جوانب هذه "الغلبة" والعودة بهذا النظام إلى نسقه الطبيعي الذي يجمع بين أصوله وفروعه.

ـ الإسلام والسياسة :

إذا كان الفقهاء المعاصرون للشيخ علي عبد الرازق، أمثال الشيخ محمد الخضر حسنين، شيخ الأزهر، والشيخ محمد بخيت المطيعني مفتي الديار المصرية، وغيرهم قد ردوا على الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم، فإن الواقع المعاصر قد تجاوز الخلاف حول الدين أو الإسلام والسياسة، إذا أصبح الأمر أوسع من أن

يحصر أو يتجاهل فعلاقة الإسلام والسياسة علاقة واضحة ، ولا ينكر ذلك إلا غائب عن الوعي الفكري أو الثقافي، أو غير دارس لواقع المجتمعات والشعوب الإسلامية ، ، حتى تلك المقولة التي كان يرددها البعض حول " لا دين في السياسة ، ولا سياسة في الدين" أصبحت شيئاً من الماضي الذي يجب أن لا يلتفت إليه للآن البحث في علاقة الإسلام بالسياسة من حيث المنشأ ، أي هل في الإسلام سياسة؟! بحث سبقته الأحداث والوقائع.

بيإن الممانعة أو الرفض لفكرة علاقة الإسلام بالسياسة لا تأتي إلا من غير مدرك لحقيقة الإسلام ودوره ورسالته في الحياة ، وأنه لم يطلع على الإسلام بشموليته - وهذا في أحسن الأحوال - أو تأتي الممانعة من "غير راغب" في أن يجد للإسلام موضعاً في سياسة الأمة وإدارة شؤونها إما حفظاً لمصالح ذاتية أو استجابة لرغبة خارجية ، أو صاحب موقف معاد الإسلام، وقد عاب الله سبحانه وتعالى على اليهود حين أخذوا شيئاً من الدين وتركوا شيئاً أخر ، فقال تعالى " أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ "[٢].

ولسنا بحاجة إلى إثبات علاقة ألإسلام بالسياسة ، فقد اجتهد علماء الأمة وفقهائها في العصر المتأخر، وبينوا ذلك بصورة جلية .[٣]

ولعل مما يمكن الاستشهاد به هنا للتأكيد على توافق السلف والخلف على أهمية النظام السياسي في الإسلام قول الإمام الغزالي: "إنه لا يتمارى عاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأحوال ، ما لم يكن لهم رئيس مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا

جميعاً، فإن السلطان ضروري لنظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع قطعاً "[٤].

ويقول الماوردي: "إن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل ألا يرد التعبد بها؛ ولذلك فوض الشرع الأمور إلى وليه في الدين"[٥].

وقال ابن تيميه: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عن الاجتماع من رأي، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم" رواه أبو داوود."[٦].

ويقول القلعي: "أجمعت الأمة قاطبة إلا من لا يتعد بخلافه على وجوب نصب الإمام على الإطلاق وإن اختلفوا في أوصافه وشرائطه"[٧].

ويقول ابن خلدون: "إن الشارع أعلم بمصالح الكافة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع البشري، ولذلك أجراه على منهاج الدين ليكون محوطاً بنظره"[٨].

وهكذا نجد أن التأصيل التاريخي يشير إلى أن الفقهاء الأوائل قد أكدوا على وجوب وجود نظام إسلامي سياسي، بل إن بعضهم كان يبحث في تفاصيل هذا النظام، ومدى وجوب نصب الإمام (الحاكم) من عدمه، وكذلك شروطه واختصاصه وعزله، وغيرها من الأحكام المتعلقة بـ (شخص) الحاكم، بل إن بعضهم قد تجاوز البحث عن فكرة هل في الإسلام نظام سياسي لأنه اعتبر ذلك من القضايا المسلمة التي لا

خلاف عليها، وإنما الخلاف في التفاصيل التي تلي ذلك، ولذا وجدنا أن ابن تيميه –مثلاً – يضع فصل (وجوب اتخاذ الإمارة) في آخر كتابه (السياسة الشرعية) بعد أن بحث في تفاصيل هذه (الإمارة) نظام الحكم، وكأنه بذلك يشير إلى أن هذه القضية لا يجب أن تتصدر البحث لأنها قضية مسلمه !!.

بل إن بعض الفقهاء انشغل بتفاصيل النظام ذاته كالبحث في الشورى وأحكام الولاية والوزارة والقضاء، وهي ما يطلق عليه اليوم السلطات الثلاث (السلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية).

لكن في العصور المتأخرة أُعيد طرح الأمر، أي هل هناك سياسة في الإسلام، وكأن الأمر حادث مستجد، لا راسخ مستمد، ولذا ثار جدل واسع بين الباحثين والفقهاء، خاصة مع الحملة التي يشنها لمعارضون للقول بوجود نظام إسلامي سياسي حيث طرحت على أرض الواقع نماذج مختلفة من أنظمة الحكم في البلاد الإسلامية، شط بعضها عن الاقتراب من الإسلام فتبنى الفكر الشيوعي أو المادي الملحد الذي لا يرى للدين دور في الحياة عدا أن يكون في السياسة، وتراوحت نماذج أخرى إلى تبني صورة العلمانية كنظام للحياة بما فيها الجانب السياسي، فأعلنها صراحة ، بينما مارسها لبعض ممارسة مخفية، وفي كلا الأمرين لم يرفض الإسلام كدين لكنه رفض كنظام حاكم للسياسة والشأن العام في تلك الدول.

وقد قام الرفض لفكرة السياسة في الإسلام على أساس عدم وجود نصوص محددة لذلك الأمر أو على أساس عدم ملائمة النظام السياسي للإسلام للواقع، بينما ذهب البعض إلى طرح تفصيلات داخل فكرة النظام باعتبارها معوق لتطبيقه أو غير قابلة للتطبيق فأثيرت مشكلات عدة يرجع معظمها إلى التاريخ أكثر مما يرجع للفقه أو للأحكام المرتبطة بالنظام السياسي الإسلامي، ولعل من أبرز هذه الحالات :-

أولا :موقع السياسة في الفقه الإسلامي :

كما أشرنا فإن مسألة وجود فكرة السياسة في الإسلام أصبحت أمراً واقعاً إلا أن التساؤل الذي يطرحه البعض هو : أين موقع ذلك "الوجود" من التراث الإسلامي الكبير الذي تركه لنا الفقهاء؟ فهذا التراث لا يتناسب مع العصر، كما أنه لا يناسب القوالب المطبقة حالياً من أنظمة ومؤسسات وقوانين تجاوزت ما كان عليه المسلمون في العهود السابقة؟!

إن من الخطأ التعامل مع النظام السياسي الإسلامي في أحكامه أو تطبيقاته كما يتم التعامل مع الأحكام الفقهية الأخرى التي تمتلئ بها أبواب الفقه الإسلامي، فمن حيث التأصيل، فإن أحكام السياسة في الإسلام هي من الأحكام العامة التي لا تعتمد على الأحكام التفصيلية وإنما تعتمد على القواعد العامة، أو ما يسمى في لغة القانون بـ (القانون العام).

يقول الدكتور السنهوري في رسالته حول فقه الخلافة :

"تدخل أحكام الخلافة (نظام الحكومة) بطبيعتها في نطاق علم الفروع – وعلى وجه التحديد في شق المتعلق بالقانون العام (والقانون الدستوري) رغم أن الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم الكلام .

ونحن لا نشك في وجود (قانون عام) في الفقه الإسلامي، وإن كان فقهاؤنا لم يستعملوا هذه المصطلحات ولم يقروا بوضوح التفرقة الموجودة في القوانين الحديثة بين القانون العام والقانون الخاص، بل ساروا على بحث المسائل المتعلقة بهذين الفرعين معاً دون تمييز كل منهما عن الآخر فنجدهم يدرسون العقود مع الحدود إلى جانب الإدارة ونظام القضاء والولايات (ومن بينها ولاية الحكم ونظام الحكومة)، لذلك فإن تحديد نطاق (القانون العام) في الفقه الإسلامي واستنباط قواعد التنظيم الدستوري أو الإداري، أو الدولي، على أسس مستقلة ومتميزة عن القانون الخاص، مهمة شاقة وعسيرة لأنها محاولة جديدة على الفقه الإسلامي.

وهناك عامل آخر يزيد من صعوبة هذه المهمة هو أن مسائل القانون العام لم تحظ من الفقهاء المسلمين في العصور السابقة بنفس العناية التي بذلوها لمسائل القانون الخاص"[٩].

ومن هنا فإن من الخطأ البحث في الفقه الإسلامي عن جوانب السياسة بصورتها التفصيلية القديمة منها والمعاصرة، وهذا ما وقع فيه كثير من الباحثين المسلمين وغيرهم، المقتنعين بفكرة النظام السياسي الإسلامي والرافض لها حين استخدموا قوالب وأدوات محددة للبحث في

هذا الشأن فغلب عليهم التاريخ أكثر من غلبة الفقه، إذ أن معظم ما تم استخلاصه من النظام السياسي الإسلامي هو وقائع تاريخية يمكن موافقتها للقاعدة الشرعية العامة (التي هي الأصل في أحكام السياسة) ويمكن مخالفتها، وهذا ما ذهب إليه بعض الباحثين المسلمين حين اعتمد على التاريخ وجعل أفعال الخلفاء والحكام والسلاطين بمنزلة الحكم الشرعي أو الأصل في المسألة على الرغم من مخالفة ذلك للقواعد الإسلامية العامة، ويبدوا الحرج الأكبر عند محاولة إنزال هذه الوقائع (الأحكام) التاريخية منزلة التطبيق العملي المعاصر، إذ لا يأتي الرفض من خارج هذه الوقائع باعتبارها إسلامية فقط (لدى الرافضين) بل يأتي الرفض من داخل بنية الواقع ذاتها التي لم تعد صالحة للتطبيق، وكمثال على ذلك نجد في أحكام أهل الذمة نصوص لم تعد صالحة لهذا العصر كقول بعض الفقهاء (أن أهل الذمة يمنعون من ركوب الحمر النفيسة)!!، ومقابل هذا فإن استخدام أدوات وقوالب معاصرة ونفي وجودها في الإسلام كدليل على نفي وجود نظام سياسي، يحقق للرافضين غرضهم من الرفض هو خطأ كذلك ، في المقدمات والنتائج إذ يعتمد هؤلاء أما على مقارنة خاطئة لتطبيقات مشابهة كالزعم بأن الشورى مناقضة للديمقراطية – مثلاً – لعدم وجود نظام انتخابي في الإسلام، أو لأن الشورى في الإسلام هي ملهمة وليست ملزمه كما هي في النظم السياسية المعاصرة، أو القول بأن الإسلام لم يعرف النظام السياسي لأنه لم يعرف الدستور المتفق عليه، وأن القول بدستورية القرآن الكريم هو قول لا يمكن تطبيقه في الوقت المعاصر لوجود دساتير

مكتوبة ومتفق عليها ، ولذلك نجد عند هؤلاء الباحثين اهتمام واضح في القضايا (المشكلة) في النظام السياسي الإسلامي وليس في القواعد العامة التي يمكن أن تخرج المسألة من (المشكلة) إلى (الحل) – إن محاولة كهذه هي دفع للنظام الإسلامي السياسي للتحول إلى صورة من الأنظمة الأخرى وتفريغه من مضمونه الديني (الشرعي) الذي يميزه عن غيره، أو فصل هذه الجانب من الإسلام (فيما يسمى بالإسلام السياسي)عن بقية الجوانب والتعامل معه معاملة أخرى تختلف عن بقية الجوانب كالجانب العقدي أو العبادي أو الأخلاقي التي لا تجد مثل هذا الرفض بل نجد الاهتمام والعناية بها وفي كلا الحالتين يتحقق الهدف المطلوب وهو القول بعدم وجود نظام سياسي إسلامي. إن فهم هذا النظام لا يمكن أن يتم إلا بفهم شمولي للإسلام ، فالأحكام السياسية الإسلامية وإن كانت قائمة على القواعد العامة دون تفصيلاتها إلا أنها مرتبطة بالجوانب الأخرى ارتباطاً مباشرة إذ أن ذات النصوص والأحكام والقواعد العامة التي تحكم جوانب العقيدة والعبادة والأخلاق، هي ذاتها التي تحكم المعاملات والسياسة لأن مرجعيتها واحدة وهي الكتاب والسنة النبوية ، وإذا كانت جوانب العقيدة والعبادة والأخلاق قد شملتها الأحكام التفصيلية أكثر من المعاملات والسياسة فلأن الأولى أكثر استقراراً وثباتاً من الأخرى (وخاصة السياسة) التي من طبيعتها التغير والتبدل داخل الإطار الأوسع وهو القواعد العامة.

وإذا تبين موقع السياسة في النظام الإسلامي الشامل نجد أن من الصعوبة مقارنته بأنظمة أخرى يمكن اجتزائها وفصلها عن سياق

المجتمع، إذ لا يمنع النظام العلماني – مثلا – أن تكون السياسة ملتزمة بالديمقراطية في مجتمع لا ديني أو مجتمع لا تأثير للدين فيه، بل يمكن الفصل بين السياسة والحياة بمجملها بحيث تحكم السياسة ضوابط ومبادئ ليست هي الضوابط والمبادئ ذاتها التي تضبط المجتمع، فعلاقة السياسة – مثلا – بالأخلاق في المجتمعات غير الإسلامية هي علاقة واهية إذ تغلب المصلحة على السياسة أكثر من غلبة الأخلاق بينما يكون للأخلاق شأن أوسع في معاملات الناس وعلاقتهم ببعضهم البعض،أما في الإسلام فإن السياسة و ألأخلاق ترتبطان إرتباطاً عضويا ، ومن هنا فإن هذه "التجرئة" غير ممكنة في النظام السياسي الإسلامي لأنه جزء من كل يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع بقية مكونات الإسلام.

إن الأنظمة السياسية هي جزء من فلسفة المجتمع التي يسير عليها، وحيث أن فلسفة المجتمع الإسلامي قائمة على الإسلام فمن غير المتصور فصل الجانب السياسي في المجتمع الإسلامي وجعله وفقاً لفلسفة مجتمعات أخرى، وليست هذه دعوة لرفض الاستفادة من الآليات والقوالب والأدوات و النماذج المتبعة في النظم السياسة الأخرى ولكن محاولة لفهم الجذور التي يقوم عليها المجتمع بحيث يستمد النظام السياسي فلسفته منها حتى لا يقع تعارض بين السياسة والمجتمع أو بين السياسة و الدين .

إن محاولة وضع النظام السياسي الإسلامي في نسق معرفي قائمة على مرجعية وفلسفة مختلفة هو محاولة لتفريغ هذا النظام من مضمونه، وفي هذه الحالة تصبح الحاجة إليه ضئيلة، إذ يمكن استبداله بغيره من

الأنظمة، خاصة مع دعوى عدم التأصيل (كما فعل الشيخ على عبد الرازق) أو عدم الملائمة كما يفعل (الليبراليون والعلمانيون).

لذا فإن فهم النظام السياسي الإسلامي لايمكن أن يتم إلا من خلال نظرية المعرفة الإسلامية القائمة على النصوص الشرعية سواء كانت تفصيلية (كما هي في العقيدة والعبادة والأخلاق) أو من خلال الأدلة والقواعد العامة كما هي في السياسة.

فقد جاء القرآن الكريم والسنة النبوية ، بأحكام عامة تحتاج إلى أحكام تفصيلية التفصيلية ومن ذلك قوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم"

وقوله تعالى: " وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ

فهي من الأحكام العامة التي لم تفصل طريقة الشورى ولا كيفيتها ولا أحكامها، وإنما أوجبت الشورى كحكم عام وتركت بيان ذلك إلى الأحكام التفصيلية الأخرى، ومثال ذلك - أيضا - قوله تعالى : " وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ".

وقوله تعالى : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ"

كما جاءت آيات أخرى لتعطي أحكاماً عامة في غير الشأن السياسي كقوله تعالى : " وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

فلم تشر الآية إلى تفصيل هذا التعاون وإنما أشارت إلى قاعدة عامة في ذلك أي أن يقوم على البر والتقوى ويتجنب الإثم والعدوان.

ومثل تلك الآيات تتكرر كثيرا في القرآن الكريم، لتعطي المسلمين

حرية الاجتهاد والبحث فيها وإنزالها إلى الواقع وفقاً للظروف والبيئات بما لا يخرجها عن نسقها العام.

ولعل من رحمة الله بالمسلمين أن الجانب السياسي يدخل ضمن هذا النوع من الأحكام لأنه أكثر الأحكام حاجة للتغيير والتطوير وفقاً لحاجات الناس ومصالحهم وأمكنتهم وبيئاتهم.

ثم جاءت القواعد الكلية في الفقه الإسلامي لتضع إطاراً للعمل السياسي يستطيع السياسي والفقيه التحرك من خلال ذلك الإطار اجتهاداً وبحثاً وإعمالاً للنصوص وتقديراً للمصلحة وفقاً لتلك القواعد ، فهي كما يعرفها بن نجيم بأنها "حكم كلي ينطبق على جميع جزيئاته أو أكثرها لتعرف أحكامها منه" وذكر عدداً من القواعد التي تسع العمل السياسي كقاعدة الأمور بمقاصدها ، وقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة ، وقاعدة العادة محكمة ، وقاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة ، وغيرها من القواعد التي تؤصل للأحكام التفصيلية في النظام السياسي

يقول الأستاذ مصطفى الزرقا ـ رحمه الله ـ "القواعد الفقهية هي من قبيل المبادئ العامة في الفقه الإسلامي التي تتضمن أحكاماً شرعية عامة تنطبق على الوقائع والحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها".

إن البحث في النظام السياسي الإسلامي يجب أن لا يقف عند النصوص وحدها بل لابد له من استدلال الحكم الشرعي ـ للفعل السياسي ـ من خلال القاعدة العامة وإنزالها منزلة التطبيق التفصيلي، بما يحقق المصلحة ، إذ المصلحة مقدرة في الشريعة الإسلامية ما لم تعارض حكماً

صريحاً ، ولا شك أن ذلك البحث يتأتى إلا من خلال فتح باب الاجتهاد أو توسيعه في الشأن السياسي إذ أن إغلاق هذا الباب أو تضييقه حرم الأمة الإسلامية من تطوير نظامها السياسي بما يوافق الشرع ويتلائم مع الواقع ويحقق المصلحة الشرعية ، وقد وقع المسلمون بسبب ذلك في حرج جعلهم يبحثون عن حاجاتهم السياسية أما من خلال وقائع تاريخية أو من خلال مقارنة ذلك بما عند الآخرين فمازال المسلمون يتساءلون إلى اليوم أيهما أولى في طريقة اختيار الإمام (الحاكم) هل هي الاستخلاف كما فعل أبو بكر الصديق رضى الله عنه باستخلافه لعمر بن الخطاب رضى الله عنه ؟ ، أم عن طريق الاختيار كما فعل عمر رضى الله عنه باختيار ستة من الصحابة يتم الاختيار من بينهم بل إن الخلاف ليضيق حول كم عدد الذين يمكن أن يتم الاختيار بينهم هل هم كما حددهم عمر رضي الله عنه أم أكثر من ذلك!!.

ونسي هؤلاء أن هذه من الوقائع التاريخية إذ أن كِلا الأمرين كان صالحاً في وقته فاستخلاف أبي بكر لعمر رضى الله عنهما جاء بسبب الظروف التي مرت بها الدولة الإسلامية عند تولي أبي بكر رضي الله عنه الخلافة ، وما تبع ذلك من حروب الردة التي كادت تؤدي بالدولة و بالنظام السياسي فيها ، بينما جاء فعل عمر رضى الله عنه موافقاً للمرحلة التاريخية التي كان المسلمون يعيشونها عبر استقرار الدولة واتساعها وتعدد مصادر المشاركة فيها.

ولذا فإن الوقوف عند هذه الوقائع التاريخية أو غيرها وعدم الاجتهاد جعل الفقه السياسي يجمد عند تلك الوقائع التاريخية أو

غيرها، ولم يبدأ تحركه إلا مع المواجهة التي شهدها بعد سقوط الخلافة العثمانية.

لذلك فليس من المناسب أن نعيد الوقائع التاريخية أو أن نجعلها قياساً ثابتاً أو حتى حكماً شرعياً لا يمكن مخالفته، وفي هذا إجابة لكثير من التساؤلات مثل هل في الإسلام انتخابات، وما شكلها، وما شروط الناخب والمنتخب، ومدة المجلس وفترة رئاسة الحاكم، وغيرها من التساؤلات التي لن نجد لها إجابة تفصيلية في الفقه السياسي الإسلامي.

وهنا تبرز أهمية الاجتهاد في الفقه السياسي الإسلامي، ولعل الاجتهاد في هذا الباب من الأوليات المعاصرة في حياة المسلمين، حتى يتم ملء الفراغ (الفقهي) الذي مروا به خلال العصور المتأخرة إذ أن الفقه السياسي الإسلامي، ليس قائماً على الأدلة القطعية ـ كما بينا ـ بل هو متردد بين النفي والإثبات كما يقول الإمام الشاطبي رحمه الله "مجال الاجتهاد المعتبر هو ما تردد بين طرفين وضح في كل منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تنصرف آليته ـ إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات".

ويقول الإمام الغزالي رحمه الله (المجتَهَد فيه: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع، وفيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محل اجتهاد".

بل إن عالما كشيخ الإسلام ابن تيمية جعل الاجتهاد جزء مما اشتمل علم الشرع فيقول:

"لفظ الشرع في هذه الأزمنة ثلاثة أقسام:

- **أحدهما** الشرع المنزل، وهو الكتاب والسنة، واتباعه واجب من خرج عنه وجب قتله، ويدخل فيه أصول الدين وفروعه، وسياسة الأمراء وولاة المال، وحكم الحكام، ومشيخة الشيوخ، وغير ذلك فليس لأحد من الأولين، والآخرين خروج عن طاعة الله ورسوله.

- **والثاني** الشرع المؤل وهو موارد النزاع والاجتهاد بين الأمة، فمن أخذ فيما يسوغ فيه الاجتهاد أقر عليه، ولم تجب على جميع الخلق موافقته، إلا بحجة لا مرد لها من الكتاب والسنة.

- **والثالث**: الشرع المبدل، مثل ما يثبت من شهادات الزور، أو يحكم فيه بالجهل والظلم بغير العدل، والحق حكماً بغير ما أنزل الله.

ويشرح ابن القيم رحمه الله الحكم المؤول بقوله: "وأما الحكم المؤول، فهو أقوال المجتهدين المختلفة التي لا يجب إتباعها، ولا يكفر ولا يفسق من خالفها، فإن أصحابها لم يقولوا: هذا حكم الله ورسوله، بل قالوا: اجتهدنا برأينا، فمن شاء قبله، ومن شاء لم يقبله، ولم يلزموا به الأمة".

ولهذا يقرر إمام الحرمين ـ رحمه الله ـ أن الإمامة أي السياسة هي موطن اجتهاد فيقول:

"لا ينبغي أن تُطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل تعرض على القواطع السمعية. ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في

تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوز أيضاً ، فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضداً بإجماع السابقين، فهو مقطوع به ، فكل ما لم يصادف فيه إجماعاً اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عرضنا سائرَ الوقائع، وليست الإمامة من قواعد العقائد ، بل هي ولاية تامة ، وعبارة معظم القول في الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة في محل التأَخِّي والتحري، ومن وفقه اللّه تعالى وتقدس، للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المعوصات مآبه ومثابة ، لم يعتض عليه معضل، ولم يخف عليه مشكل،وسرد المقصود على موجب الصواب بأجمعه، وضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه".

ومن هنا يتبين أن قول القائلين بأن النظام السياسي الإسلامي لا حقيقة له لعدم وجود نصوص محددة تصف مكوناته قول مردود ، مثله مثل الذين يضعون صورة واحدة لهذا النظام كأن يشترطوا لإسلامية النظام السياسي أن يكون نظام خلافة!!.

إن النظام السياسي الإسلامي قائم على الإجتهاد من خلال الأحكام والقواعد العامة.

ثانياً: طبيعة النظام السياسي الإسلامي:

من القضايا التي تداخل التاريخ فيها بالدين طبيعة النظام السياسي الإسلامي، أو بتعبير أدق شكل الدولة الإسلامية ، هل هو نظام خلافة أم إمارة، أم سلطة ، أو مُلك، أم غير ذلك من المصطلحات التي استخدمت عبر التاريخ الإسلامي ؟.

واليوم يعاد السؤال ولكن بطريقة أكثر دقة، أي ما هي صورة النظام السياسي الإسلامي هل هو ديمقراطي، أم ديكتاتوري، فردي أم جماعي (شعبي) ؟، إلى غير ذلك من التساؤلات التي تعاد صياغتها بما يتناسب من الواقع الذي تعيشه تلك المرحلة، وهنا يعود الأشكال ـ مرة أخرى ـ وهو أن أدوات القياس والتقويم لأي شيء وليدة فلسفة وفكر،وهذه المقاييس التي يراد بها قياس النظام السياسي الإسلامي تصلح لقياس الأشكال لا المحتوى، إذ لا يقال هل في النظام السياسي الإسلامي مشاركة سياسية أم لا؟ وهل في النظام الإسلامي مؤسسات دستورية أم لا، وهل في النظام السياسي الإسلامي فصل للسلطات أم؟. وما هي قواعد النظام السياسي الإسلامي، إن الإجابة على هذه الأسئلة ستحدد طبيعة النظام السياسي ثم يحكم عليه بعد ذلك إن كان يتوافق مع الديمقراطية أم الدكتاتورية، وإن كان فردياً أم جماعياً (شعبياً)، وهذا إذا تجاوزنا القول بأن النظام السياسي الإسلامي له صفة خاصة به يمكن أن تقاربه بغيرها لكن لا يمكن مطابقتها مع هذا الغير!!.

إن محاولة صب الأنظمة السياسية في قوال موحدة هو مخالف لطبيعة الأشياء والحياة، القائمة على التنوع والتمايز والتغير بل المدافعة والتطوير التي وصفها (توين) في نطريته حول (التحدي والاستجابة) والتي نتعامل معها إسلامياً من خلال نظرية المدافعة انطلاقاً من قوله تعالى (ولولا دفع الله الناس).

ولذا فإن عملية المقارنة ليست ضرورة بحد ذاتها لتحديد طبيعة النظام الإسلامي بل ـ أعتقد ـ أن من المهم إبراز طبيعة النظام الإسلامي

وتميـزه عـن الآخـرين باعتبـاره نموذجـاً قـابلاً للتطبيـق مثلـه مثـل الأنظمـة الأخرى التي تستمد أصولها من الإسـلام مثل النظـام الاقتصـادي والنظـام الاجتمـاعي والنظـام المـالي، ولـيس بالضـرورة أن يكـون هـذا النظـام ديمقراطيـاً أم دكتاتوريـاً فرديـاً أم جماعيـاً، جمهوريـاً أم ملكيـاً!!، بـل المهـم أن تتحقـق فيـه المقاصـد العامـة للإسـلام باعتبـاره نظامـاً سياسـياً إسلامياً.

لقد ارتبطت صورة النظـام السياسـي الإسـلامي في أذهـان المسـلمين عبر نظـام الخلافـة، وترسـخ في مفهومهم أن أي مسـمى لهذا النظـام غير الخلافـة هـو نظـام مخـالف للإسـلام،وترتب علـى ذلـك أحكامـاً عـدة كـالقول بـتكفير بعـض الأنظمـة في بـلاد المسـلمين لأنهـا ليسـت نظـام خلافة!، أوالسعي لإقامة هذه الخلافـة مـن خـلال التجمعات والحركـات والجماعات والأحزاب التي نشـأت في البلاد الإسـلامية.

والواقع أن صورة النظام السياسي الإسلامي لا يمكن حصـرها في مسـمى الخلافـة فقـط علـى الـرغم مـن شـيوع هـذا المسـمى وارتباطـه بالممارسـات والوقـائع التاريخيـة الـتي عاشـها المسـلمون عبر التـاريخ كمـا ارتبطـت بـه عـواطفهم ومشـاعرهم لأنـه نظـام تميـز عـن بقيـة الأنظمـة الكسـروية والبيزنطيـة الـتي كانـت قائمـة آنـذاك، كمـا أنـه يعبر عـن مرحلة تاريخية اتسمت بالتفوق والعـزة والمجـد، علـى الـرغم ممـا حوتـه في بعض صفحات التاريخ فيها من نكسـات أو حتـى مخالفـات للأسـس الـتي جـب أن يقـوم عليهـا النظـام السياسـي الإسـلامي، كتحولهـا مـن خلافـة راشدة إلى ملك عضوض، أو سيادة الجور والطغيان عند بعض خلفائها أو

حكامها ، إلا أن ذلك لا ينفي عنها ارتباطها في أذهان المسلمين بالخلافة الإسلامية.

لكن هذه الصورة للنظام السياسي الإسلامي لا يمكن الجزم بأنها الصورة الوحيدة المعبرة عن نظام الإسلام في الساسة و الحكم ، لأنها ارتبطت بالتاريخ أكثر من ارتباطها بالنصوص القطعية، يقول الأستاذ السنهوري - رحمه الله - "إن حكومة الخلافة تتميز عن الحكومات الأخرى بالخصائص الثلاث الآتية:

١ – إن اختصاصات الحكومة (الخليفة) عامة أي أن تقوم على التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينية.

٢ – إن حكومة الخلافة ملزمة بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية.

إن الخلافة تقوم على وحدة العالم الإسلامي.

ومتى اجتمعت هذه الخصائص في الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة شرعية مهما يكن شكلها واستحقت أن توصف بأنها حكومة (الخلافة).(٢٢)

وإذا كان الأستاذ السنهوري يقرر ذلك في مرحلة متأخرة من تاريخ المسلمين - عند سقوط الخلافة العثمانية - فإن الواقع اليوم يشير إلى أن أهمية أن يطرح النظام السياسي الإسلامي نظاماً قابلاً للتطبيق سواء حمل مسمى الخلافة أم غيرها ، بل أنه - السنهوري - سعى من خلال رسالته المتميزة (فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أم شرقية) إلى تطوير فكرة الخلافة الإسلامية بروح جديدة تحافظ على الأصول وتوافق العصر، وهو عين ما ذهب إليه الأستاذ مالك بن نبي - رحمه الله -

في كتابه (**نحو كومنولث إسلامي**).

ويقول الأستاذ محمد أسد ـ رحمه الله ـ "إن الشريعة الإسلامية لا تضع نموذجاً محدداً يجب على الدولة الإسلامية أن تتشكل على أمثاله، ولا هي تضع لنا خطة مفصلة لنظرية دستورية هذا على الرغم من أن النظام السياسي الذي ينبثق عن القرآن والسنة، ليس وهماً ولا خيالاً، بل إنه واضح المعالم، وهو يرسم لنا صوراً جلية لمنهاج سياسي صالح للنفاذ والتطبيق في كل الأزمنة والظروف".

ويقول الدكتور محمد ضياء الدين الريس: "إذا كان دور الخلافة قد انتهى، فإن من واجب المسلمين أن يعملوا لبدء الدور الجديد لها، وليس المهم الاحتفاظ بلفظ خليفة أو خلافة، فالإسلام لا تهمه الأسماء ولا الألقاب، وإنما تهمه الحقيقة والجوهر، وإذا بحثنا عن حقيقة الخلافة فإنها، قيادة عامة للأمة تمثل وحدتها وتحفظ كيانها وتحقق مصالحها، ومن الممكن بل من الواجب أن يطور النظام السياسي للإسلام في العصر الحديث، وهذا التطور تجيزه مبادئ الإسلام أيضاً".

ويقول الدكتور محمد سليم العوا: "لا يعترض بمسألة نظام الخلافة، لأن هذا اللفظ الذي أصبح منذ تدوير العلوم الإسلامية، لا يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية تنظيماً يشمل اختيار رئيسها وتحديد حقوقه وواجباتها، على نحو يشير إلى محاولة الصحابة الذين ابتكروا لفظ الخلافة، السعي إلى محاولة إتباع المثل الأعلى الذي كان قائماً في بداية نشوء الدولة الإسلامية التي تولى رسول الله صلى الله عليه وسلم رئاستها، ولذلك لم

تستقر التسمية نفسها، فلقب أبو بكر بالخلافة (خليفة رسول الله) ثم لقب عمر بإمرة المؤمنين (أمير المؤمنين) ثم استعمل الفقهاء لفظ الإمام في بحوثهم المتعلقة بالتولية والعزل والخروج على الحاكم (البغي) وما إليها".

ومن هنا يتبين أن حصر النظام السياسي الإسلامي في صورة أو (شكل) واحد وهو الخلافة، إنما هو جمود عند الأشكال دون المحتوى وتضييق لهذا النظام الذي يتسع ليشمل أشكالاً وصوراً متعددة تتوافق مع العصر والبيئة لكنها تلتزم بالمضمون والمنهاج، بل الواقع يشير إلى أن الفقهاء قد استخدموا في دراساتهم حول النظام السياسي الإسلامي ألفاظاً عدة كالخلافة (الخليفة) والإمامة (الإمام) والإمارة (أمير المؤمنين) .. بل والسلطنة والمُلك، وغيرها من الألفاظ.

إن أهمية الأمر تبدو عند الانشغال (بشكل) النظام دون طبيعته وهذا ما حدث عبر التاريخ الإسلامي، إذ تم الاحتفاظ بـ(شكل) الخلافة، وأفرغت من كثير من مضامينها وغاياتها وأصولها وقواعدها الشرعية.

" فمن خلال النظر في مصطلح "الخلافة" ـ نرى ـ كيف يخلط العقل الإسلامي المعاصر بين "المحتوى الموضوعي" للخلافة الذي يعني في الإسلام وجوب أن تنشا حكومة تمارس الحكم بمنهاج الإسلام، وبين "نسق شكلي" بعينه يمكن أن تتمثل فيه تلك الحكومة.

إذ الخلافة "كمحتوى موضوعي" وبغض النظر عن إلزامية الاسم، هي فريضة لازمة بنصوص الإسلام. أما الخلافة "كنسق شكلي" ف الإسلام. كما أن الذي أفرزه التاريخ في الحقيقة لم يكن "نسقاً

شكلياً" واحداً ومضطرداً بل "أنساقاً" متعددة ومختلفة في .

والناظر في النصوص الشرعية يجدها تؤكد ذلك ، فقد وردت مشتقات كلمة (خَلَفَ) في مواضع كثيرة في القرآن الكريم ، إلا أن لفظ (خلافة) لم يرد في أي منها .

قال تعالى :

"وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"

قال ابن كثير في تفسير الآية : "هذا وعد من الله تعالى لرسوله صلوات الله و سلامه عليه بأنه سيجعل أمته خلفاء الأرض أي أئمة الناس و الولاة عليهم و بهم تصلح البلاد و تخضع لهم العباد و ليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً و حكماً فيهم و قد فعله تبارك و تعالى و له الحمد و المنة : فإنه صلى الله عليه و سلم لم يمت حتى فتح الله عليه مكة و خيبر و البحرين و سائر جزيرة العرب و أرض اليمن بكمالها و أخذ الجزية من مجوس هجر و من بعض أطراف الشام و هاداه هرقل ملك الروم و صاحب مصر و الإسكندرية و هو المقوقس و ملوك عمان و النجاشي ملك الحبشة الذي تملّك بعد أصحمة رحمه الله و أكرمه ثم لما مات رسول الله صلى الله عليه و سلم و اختار الله له ما عنده من الكرامة ، قام بالأمر بعده خليفته أبوبكر الصدّيق فلمّ شعث ما وهى بعد موته صلى الله عليه و سلم و أخذ جزيرة العرب و مهّدها ، و توفّاه الله عز و جل و اختار له ما

عنده من الكرامة ، و منّ على أهل الإسلام بأن ألهم الصدّيق أن يستخلف عمر الفاروق فقام بالأمر بعده قياماً تاماً لم يُدر الفُلك بعد الأنبي مثله

في قوة سيرته و كمال عدله" .

و قال الطبري في تفسيرها : "نزلت هذه الآية ، و أظهر اللّه نبيّه على جزيرة العرب فوضعوا السلاح و أمنوا . قال النحاس : فكان في هذه الآية دلالة على نبوّة رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم ؛ لأن اللّه عز و جل أنجز ذلك الوعد . قال الضحّاك في كتاب النقاش : هذه تتضمن خلافة أبي بكر و عمر و عثمان و علي ؛ لأنهم أهل الإيمان و عملوا الصالحات . و قد قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم : (الخلافة ثلاثون) . و إلى هذا القول ذهب ابن العربي في أحكامه ، و اختاره ، قال : قال علماؤنا هذه الآية دليل على خلافة الخلفاء الأربعة رضي اللّه عنهم ، و أن اللّه استخلفهم و رضي أمانتهم ، و كانوا على الدين الذي ارتضى لهم ، لأنهم لم يتقدمهم أحد في الفضيلة إلى يومنا هذا ، فاستقرّ الأمر لهم ، و قاموا بسياسة المسلمين و ذبّوا عن حوزة الدين فنفذ الوعد فيهم ، و إذا لم يكن هذا الوعد لهم نجز و فيهم نفذ ، و عليهم ورد ، ففيمن يكون إذن ، و ليس بعهم مثلهم إلى يومنا هذا ، و لا يكون فيما بعده رضي اللّه عنهم .

و حكى هذا القول القشيري عن ابن عباس و احتجوا بما رواه سفينة مولى رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم قال : سمعت رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم يقول : (الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون

ملكاً) .

و الواضح من الأدلة أن مفردات الخلافة أو الاستخلاف التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية لا تشير إلى المعنى السياسي للكلمة ، و إنما تعطي معاني عامة يمكن الاستدلال منها على ذلك المعنى ، و هذا ما فعله المفسرون ، و يستفاد من ذلك أن النصوص لا تسعفنا لتحديد اسم النظام السياسي في الإسلام لكنها تضع لنا الأطر و القواعد العامة التي يمكن من خلالها تحديد طبيعة هذا النظام .

و ربما كانت الأدلة من السنة أكثر تحديداً في استخدام كلمة "الخلافة" إذ وردت هذه الكلمة في بعض الأحاديث النبوية الشريفة .

فقد روى الإمام أحمد في مسنده قال : "حدّثنا سليمان بن داود الطيالسي حدثني داود بن إبراهيم الواسطي حدثني حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير قال كنا قعوداً في المسجد مع رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم وكان بشير رجلاً يكفّ حديثه فجاء أبو ثعلبة الخشني فقال يا بشير بن سعد أتحفظ حديث رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم في الأمراء فقال حذيفة أنا أحفظ خطبته فجلس أبو ثعلبة فقال حذيفة قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم : تكون النبوة فيكم ما شاء اللّه أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء اللّه أن تكون ثم يرفعها إذا شاء اللّه أن يرفعها ثم تكون ملكاً عاضّاً فيكون ما شاء اللّه أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً جبرية

فتكون ما شاء اللّه أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون

خلافة على منهاج النبوة ثم سكت"

و روى الإمام أحمد في مسنده قال : "قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملكاً بعد ذلك" .

و روى أبو داود في سننه أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال : "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملكاً بعد ذلك"

قال أبوداود في شرحه للحديث " قال المناوي : أي بعد انقضاء زمان خلافة النبوة يكون ملكا لأن اسم الخلافة إنما هو لمن صدق عليه هذا الاسم بعمله للسنة والمخالفون ملوك لا خلفاء ، وإنما تسموا بالخلفاء لخلفهم الماضي ".

والواقع أن هذين الحديثين هما أوضح ما ورد في السنة من الإشارة إلى كلمة الخلافة و قد تكررا في سنن أبي داود و مسند الإمام أحمد بن حنبل ، لكن كلا الحديثين لم يشيرا الى أن هذه الكلمة هي المعبر الوحيد عن النظام السياسي الإسلامي ، فقد أشار كلا الحديثين إلى أن مرحلة ما بعد الخلافة يكون الأمر(ملكا عاضا) أو(ملكا جبريا) وفي كلا الحالتين لم ينف عنهما صفة (الإسلامية) وإن لم يقر أياً منهما ، لا باعتبارهما (مصطلحهما) أو إسمهما ولكن باعتبار محتواهما ، وحتى عندما تحول النظام السياسي الإسلامي - عبر مراحله التاريخية - من خلافة راشدة إلى ملك (عضوض) أو(جبري) بقي يحمل أسم النظام السياسي الإسلامي.

ولعل في كلا الحديثين دلالة أخرى على أن المقصود بكلمة (الخلافة) هو المحتوى و المنهاج وليس المصطلح ، إذ حُددت مدة الخلافة

بثلاثين سنة ، ولم يقل أحد من الفقهاء أن المرحلة التاريخية بعد تلك (الثلاثين سنه) ، والتي غاب فيه منهاج الخلافة وطبيعتها ، وإن لم يغب اسمها - لم يقل أحد - أنها لم تكن إسلامية ، بل إن الحديث الذي رواه أحمد ، والذي بشر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعودة الخلافة ، أشار إلى أنها ستكون (على منهاج النبوة) .

إن ذلك لا يعني رفض فكرة النظام الإسلامي ، من خلال رفض فكرة الخلافة - كما فعل البعض - ولكن تأكيدا على وجود هذا النظام ومرونته وقدرته على تلبية حاجة المسلمين في نظام سياسي قائم على قواعد الإسلام دون اشتراط أن يحمل أسم الخلافة ، إذ الوقوف عند الاسم قد دفع بالرافظين لفكرة النظام السياسي الإسلامي ، إلى رفض الفكرة انطلاقا من رفضهم لصورتها التاريخية المتمثلة بـ (الخلافة) ، خاصة حين يعمد هؤلاء إلى انتقاء مراحل تاريخية معينة ، غابت فيها روح النظام السياسي الإسلامي (الخلافة) وأهدافه وغاياته ليظهروها على أنها النموذج التطبيقي للخلافة !!

ثالثا : دولة دينية أم مدنية ؟:

هذه المسألة من المسائل التي اختلط فيها الفقه بالتاريخ، بل طغى الجانب التاريخي كثير على الجانب الفقهي، وعلى الرغم من المحاولات التي بذلها الفقهاء والباحثون المسلمون في العصور الأخيرة لبيان الأمر إلا أنه مازال شائكاً ومختلطاً، ولعل مرجع ذلك عائد إلى أمرين: -

الأول : قياس النظام السياسي في الإسلام بما كانت عليه أوروبا خلال القرون الوسطى وما تلى ذلك من سيطرة الدولة الدينية أو الدولة

"الثيوقراطية" أو دولة الحكم الإلهي التي استمرت إلى عهود قريبة، وسيطر فيها رجال الدين المسيحي سيطرة تامة على شؤون الدولة، وساسوها بما يخالف القواعد العامة لأي نظام حكم من إقامة العدل والمساواة والحرية وغيرها من المبادئ السياسية، فأعطوا صورة سيئة عن هذا النظام في الدول الغربية، ولذا قامت الثورات على الكنيسة لا بسبب دورها الديني بل بسبب دورها التاريخي حتى تراجعت المسيحية داخل أسوار الكنائس ولم يعد لها شأن في الحياة عدا أن يكون لها شأن في السياسة.

أما في النظام السياسي الإسلامي فلا توجد سيطرة لرجال الدين لأن هذه الفئة (رجال الدين) غير موجودة في الإسلام حتى تتحكم بشؤون الدين أو الدولة، هناك من يتفقه في الدين من الفقهاء والعلماء والمختصين، ولكن هؤلاء لا يسيطرون على الدولة أو على شؤون الحياة، فدورهم مثل دور أي فئة أخرى من المختصين كالمعلمين والأطباء والمهندسين وغيرهم، ولا توجد وصاية –في الإسلام- على أي شأن من شؤون الحياة ، بل المرجع في ذلك إلى نصوص الشريعة، وما جاءت به من أحكام، ولذا فإن النظام السياسي الإسلامي لا يستمد مشروعيته من أشخاص محدودين، وإنما يستمد ذلك من قواعد عامة في الفقه الإسلامي، وكما يستمدها من اجتهادات الفقهاء والعلماء على مر التاريخ، ولذا فإن قياس النظام السياسي في الإسلامي على الدولة (الثيوقراطية) قياس باطل.

الثاني : أن العقل البحثي عند بعض الباحثين المسلمين تأثر بالمنهج البحث

الغربي الذي نشأ وفق الرؤية السابقة، فلم يتصور دول العالم إلا نموذجين، نموذج الدولة الدينية (الثيوقراطية) التي يكون الحاكم فيها (مفوضاً) من الله بإدارة شؤون الدولة!! ونموذج الدولة المدنية (بصورتها الغربية العلمانية) التي لا شأن للدين في سياستها بل في نظم الحياة كافة، وبتطبيق هذين المنهجين جنح هؤلاء الباحثون إلى القول بأن الدولة الإسلامية دولة دينية!! وبنوا أحكامهم ورؤيتهم حول هذه الدولة من خلال تلك الرؤية.

ولقد كان للتاريخ أثر واضح في هذه المسألة، إذ أن الرافضين لفكرة الدولة الإسلامية أو النظام السياسي الإسلامي، استندوا في دعواتهم إلى التاريخ الإسلامي الذي لم يخلو من بعض الممارسات والنصوص التي تشير إلى أن الدولة الإسلامية دولة دينية!! ومن ذلك استشهادهم بما رواه الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي بكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "السلطان ظل الله في الأرض من أكرمه، أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله"

وما رواه البيهقي – كذلك- في شعب الإيمان: "السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر، وكان على الرعية الشكر، وإن جار أو خاف أو ظلم، كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر، وإذا جارت الولاة قحطت السماء، وإذا منعت الزكاة هلكت المواشي، وإذا ظهر الفقر والمسكنة، وإذا أضفرت الذمة، أُديل الكفار" .

قال في مجمع الزوائد فيه: سعيد بن سنان أبو مهدي، وهو

متروك ، أي لا يؤخذ بروايته وقد ورد لفظ (السلطان ظل الله أو الرحمة في الأرض) في بعض الروايات، إلا أنه يلاحظ عليها أن أياً منها لم يرد في كتب الصحاح المعتمدة، وأمر كهذا الأمر العظيم، لا نعتقد أن كتب الصحاح ستغفل عنه، لذا فإن الروايات الواردة في ذلك لا ترقى إلى الصحة مما يشكك في يضعف الاستدلال بها.

وحتى لو صحت فإنها لا تدل على مفهوم الدولة الدينية، فالقول أن السلطان ظل الله في الأرض لا يعني أن السلطان أو الحاكم يحكم نيابة عن الله سبحانه وتعالى (كما هي في النظام الثيوقراطي)، بل إن الحديث يشير إلى غير ذلك إذ يحدد دور الحاكم (السلطان) بالعدل (فإن عدل كان له الأجر)، بل حمله وزر الظلم (فإن خان أو ظلم، كان عليه الوزر). وهذا مناف لنظرية الحكم الإلهي إذ لو كان الحاكم (السلطان) نائباً أو مفوضاً من الله لما أمكن محاسبته على الظلم أو الجور أو الخيانة، فإنه –وفقاً لهذه النظرية- معصوم عن الخطأ ولا تجب مسائلته!!

وهنا يمكننا القول إن الباحثين عن النصوص الشرعية من مصادرها الأصلية (الكتاب والسنة) لن يجدوا ما يسعفهم للقول بأن الدولة الإسلامية دولة دينية ولذا عمدوا إلى التاريخ يبحثون عن ما يحقق مبتغاهم، فتجاوزوا أوائل الصحابة والتابعين التي تشير إلى أن الدولة الإسلامية هي دولة مدنية إسلامية. فقد تجاوزوا حادثة اختيار الخليفة الأول أبو بكر الصديق عندما ناداه الصحابة ساعة مبايعته بقولهم (يا خليفة الله) فقال (بل أنا خليفة رسول الله) فقطع بذلك فكرة النظام

السياسي الديني في الإسلام، فهو خليفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقوم -في حياته- بدورين: دور الرسالة ودور القيادة ،وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام انقطع دور الرسالة، بكل ما تضمنته من الوحي والتصويب من الله للرسول صلى الله عليه وسلم، وعصمته عليه الصلاة والسلام، وبقي دور القيادة (الحكم) التي ليس لها من تلك (الضمانات) شيء فهي قابلة للصواب، والخطأ والمحاسبة والإحسان، والشورى والمشاركة، وغيرها من ضوابط القيادة السياسية التي تشترك فيها مع أي قيادة بشرية.

إن مثل هذه الروايات ـ التي تثبت مدنية الدولة ـ كثيرة في تاريخ المسلمين، إلا أنه الرافضين لفكرة النظام السياسي الإسلامي بحثوا في النصوص التاريخية التي تخدم مطلبهم مثل أقوال بعض المسلمين في مرحلة تاريخية معينة، كقال بعض فقهاء الشام في عهد الأمويين" إن الإمام تجب طاعته في كل شيء، وأن الله إذا استخلف إماماً تقبل منه الحسنات، وتجاوز له عن السيئات". وقولهم "إن طاعة الخلفاء جائزة في معصية الله".

على الرغم من أن ذلك مخالف لنص شرعي بقوله عليه الصلاة والسلام "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

بل تجاوز الأمر إلى حد تعظيم الخلفاء والملوك وإنزالهم منزلة القدسية، قال الإمام مالك (دخلت على المنصور العباسي والهاشميون يقبلون يده ورجله، فعصمني الله من ذلك".

وقول المنصور ذاته بمكة حين دخلها "أيه الناس إنما أنا سلطان

الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده ، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه فقد جعلني الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم وإن شاء أن يقفلني عليها أقفلني".

وهذه الرواية التي رواها ابن عبد ربه في العقد الفريد ـ إن صحت ـ لا يمكن بناء حكم شرعي عليها، فليست هي من اجتهاد الفقهاء، أو أحكامهم عدا أن تكون من النصوص الشرعية بل هي مخالفة لقواعد الشريعة الإسلامية ولذلك لا يعتد بها، لكن القائلين بـ "دينية" الدولة الإسلامية يعتمدون على مثل هذه الأقوال وغيرها من الأقوال والتصرفات لبعض الولاة والخلفاء والسلاطين والحكام المسلمين ليؤكدوا مقولتهم أن الدولة الإسلامية دولة دينية، وأن لدعوة لها في هذا العصر إنما هي دعوة للعودة إلى سيطرة رجال الدين وتحكمهم في شئون الأمة.

والدارس للتاريخ الإسلامي يجد أن "رجال" علماء الدين المسلمين، كانوا هم الذين يقفون أمام استبداد الحكام وتسلطهم وإعطاء أنفسهم مكانة غير التي وضعهم الإسلام فيها، والتاريخ ملئ بالأحداث والروايات التي تشير إلى ذلك.

ومن هنا يمكننا التقرير أن النظام السياسي الإسلامي لم يشهد فكرة الدولة الدينية في أي مرحلة من مراحله بل جاءت الأدلة لتؤكد على أن الطاعة المطلقة هي لما أمر الله سبحانه وتعالى به ثم لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ، أما طاعة للنظام السياسي (الحاكم) أو (ولي الأمر) فهي موقوفة على طاعة الله ورسوله ، أي أنها ليست

مطلقة، ولو كانت سلطة النظام " دينية " مطلقة لما جاز تقييدها ولأصبحت كطاعة الله ورسوله و هذا ما لم يقل به أحد من السلف أو الخلف إلا من شذ ، ممن لا يعتدّ برأيه .

قال تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً "

قال القرطبي في تفسير هذه الآية "وأما طاعة السلطان فتجب فيما كان لله فيه طاعة، ولا تجب فيما كان لله فيه معصية ، ولذلك قلنا: إن ولاة زماننا لا تجوز طاعتهم ولا معاونتهم ولا تعظيمهم ، ويجب الغزو معهم متى غزوا، والحكم من قبلهم وتولية الإمامة والحسبة وإقامة ذلك على وجه الشريعة. وإن صلوا بنا وكانوا فَسَقَه من جهة المعاصي جازت الصلاة معهم وإن كانوا مبتدعة لم تجز الصلاة معهم إلا أن يُخافوا فيصلى معهم تقية وتعاد الصلاة . قلت: روي عن علي بن أبي طالب رضي عنه أنه قال : حق على الإمام أن يحكم بالعدل، ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك وجب على المسلمين أن يطيعوه لأن الله تعالى أمرنا بأداء الأمانة والعدل، ثم أمر بطاعته، وقال جابر بن عبد الله و مجاهد : وأولي الأمر أهل القرآن والعلم وهو اختيار مالك رحمه الله ، ونحوه قول الضحاك قال: يعني الفقهاء والعلماء في الدين

و قال الطبري " : وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: هم الأمراء والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان الله طاعة، وللمسلمين مصلحة،

Sحدثني علي بن مسلم الطوسي قال، حدثنا ابن أبي فديك قال، حدثني عبد اللّه بن محمد بن عروة ، عن هشام بن عروة ، عن أبي صالح السمان ، عن أبي هريرة:" أن النبي صلى اللّه عليه وسلم قال: سيليكم بعدي ولاة، فيليكم البر ببره، والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل مكان ما وافق الحق، وصلوا وراءهم. فإن أحسنوا فلكم ولهم،وإن أساؤوا فلكم وعليهم ".

حدثنا ابن المثنى قال، حدثنا يحيى ، عن عبيد اللّه قال، أخبرني نافع ، عن عبد اللّه ، عن النبي صلى اللّه عليه وسلم قال: على المرء المسلم، الطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فمن أمر بمعصية فلا طاعة.

حدثنا ابن المثنى قال، حدثني خالد ، عن عبيد اللّه ، عن نافع ، عن ابن عمر ، عن النبي صلى اللّه عليه وسلم نحوه.

فإذ كان معلوماً أنه لا طاعة واجبة لأحد غير اللّه أو رسوله أو إمام عادل، وكان اللّه قد أمر بقوله: أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم بطاعة ذوي أمرنا، كان معلوماً أن الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوي أمرنا، هم الأئمة ومن ولوه المسلمين، دون غيرهم من الناس، وإن كان فرضاً القبول من كل من أمر بترك معصية اللّه ودعا إلى طاعة اللّه، وأنه لا طاعة تجب لأحد فيما أمر ونهى فيما لم تقم حجة وجوبه ، إلا للأئمة الذين ألزم اللّه عباده طاعتهم فيما أمروا به رعيتهم مما هو مصلحة لعامة الرعية، فان على من أمروه بذلك طاعتهم، وكذلك في كل ما لم يكن للّه معصية. "

وقال صاحب فتح القدير " لما أمر سبحانه القضاة والولاة إذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالحق، أمر الناس بطاعتهم ها هنا، وطاعة الله عز وجل هي امتثال أوامره ونواهيه، وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم هي فيما أمر به ونهى عنه. وأولي الأمر: هم الأئمة والسلاطين والقضاة وكل من كانت له ولاية شرعية لا ولاية طاغوتية، والمراد طاعتهم فيما يأمرون به وينهون عنه ما لم تكن معصية، فلا طاعة لمخلوق في معصية الله كما ثبت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال جابر بن عبد الله ومجاهد : إن أولي الأمر: هم أهل القرآن والعلم، وبه قال مالك والضحاك. وقال ابن كيسان هم أهل العقل والرأي ".

كما أن الباحث في سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم يرى أنه كان يمارس الدور السياسي المدني بكافة صوره وأشكاله وهو النبي الذي يوحى إليه من ربه، ومع ذلك كان يشاور الصحابة رضوان الله عليه جميعاً وكان يقول لصاحبيه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما فيه"

وينزل في موقعة بدر فيقول له أحد صحابته وهو الحباب بن المنذر، رضي الله عنه : "أهو منزل أنزلك الله إياه أم هو الرأي والمكيدة ؟ فيقول بل هو الرأي والحرب والمكيدة" ثم ينزل على ما رآه الصحابي".

ويقبل برأي الصحابة في حفر الخندق، بل كان يقول "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"

ولو كان الأمر منصوص عليه في لما استشار النبي صلى الله عليه

وسلم أصحابه، والتزم بما يراه، لكنه كان يُعَلِم أمته أن الشأن الدنيوي هو شأن عام يديره الناس وفقاً للقواعد العامة في الإسلام، ولما فيه تحقيق المصلحة العليا للمسلمين.

وإذا كان هذا فعله وهو النبي صلى الله عليه وسلم، فإن من جاء بعده لا يملك سلطة "دينية" يمارسها على المسلمين، بل هو فعل بشري أو "مدني" قابل للخطأ والصواب، وهو اجتهاد بشري يحتاج إلى من يراقبه ويوجهه حتى يحقق الغرض منه.

وقد كان هذا الأمر واضحاً جلياً لدى الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم إذا كانوا يؤكدون على أن طاعتهم إنما هي فيما وافق شرع الله، ولذا كانت أو خطبة في الخلافة الراشدة محددة لهذا المعنى حين قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في حطبته المشهورة "أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم".

بل إن أول حادثة وقعت في الخلافة الراشدة والتي حددت مسار النظام السياسي الإسلامي بينت ذلك حين أطلق بعض الصحابة على الخليفة الأول، لقب "خليفة الله" فاستنكر أبو بكر ذلك وقال "بل خليفة رسول الله" للدلالة على أنه لا يملك سلطة "إلهية" بل هي خلافة من رسول الله في جانب إدارة شؤون الأمة.

واليوم حين يزعم الزاعمون أن النظام السياسي الإسلامي نظام "إلهي" "ثيوقراطي" أو "ديني" فإنما يجهلون حقائق الإسلام ودلالات النصوص .

وإذا كانت النصوص تؤكد فكرة عدم "دينية" الدولة بالمفهوم

الغربي، فإن ممارسة الدولة كنظام سياسي تؤكد ذلك، فقد شهدت الدولة الإسلامية منذ عصر النبوة تعاملات وعلاقات داخل الدولة مع مواطنيها من غير المسلمين، بل إن أول نظام (دستوري) تم في الإسلام كان مع بداية الدولة الإسلامية عند قيام الرسول صلى الله عليه وسلم بعقد ما عرف بـ"وثيقة المدنية" التي تنظم الشأن الداخلي للدولة، وكان اليهود طرفاً رئيسياً في هذه الاتفاقية، فقد أعطتهم حق المواطنة ما التزموا بالأنظمة والقوانين (المدنية)، حيث أن الوثيقة لم تتعرض لهم "دينياً" ولم تتدخل في شأنهم الديني "اليهودية" بل حمت حقهم في ذلك وتركته لهم يتعاملون معه وفق معتقدهم، وإنما بحثت الشأن المشترك بينهم وبين المسلمين، فقد جاء في الفقرة (٢٥) من الوثيقة "أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته"

بل أصبح اليهود –بهذه الوثيقة- جزء من المجتمع الإسلامي في المدينة فقد جاء في الفقرة (٣٧) منها " وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم"

ولو كانت الدولة "دينية" خالصة للمسلمين، لما جاز إشراك غيرهم في شؤونها من المشاركة المالية والدفاع عنها، بل والتناصح والبر مع مواطنيهم "اليهود"، وحين تم إخراج اليهود من المدينة لم يكن بسبب دينهم "اليهودية" إذ لو كان هذا سبباً لتم إخراجهم من اليوم الأول، بل كان سبب إخراجهم هو نقضهم لوثيقة المدينة وخيانتهم لوطنهم (المدينة)

وتآمرهم مع أعداء الدولة الذين كانوا يحشدون القوات لمهاجمتها، أي لـ(خيانتهم العظمى) كما يعبر عنه بالمصطلح السياسي والقانوني المعاصر.

والقول بـ "دينية" الدولة الإسلامية، يفترض أن الخروج عليها هو خروج على الدين، ولم يقل ذلك أحد ممن سبق من الفقهاء والعلماء والمسلمين، بل كانوا يعتبرون مواطنين خرجوا لأسباب سياسية وليست دينية، وهذا ما عبر عنه علي ابن أبي طالب –رضي الله عنه- بشأن الخوارج الذين خرجوا عليه وحاربوه: فقال: " إخواننا بغوا علينا"، فلم ينظر إلى خروجهم باعتباره فعلاً دينياً وإنما باعتباره فعلاً سياسياً، تتم معالجته، بعيداً عن ميدان الإيمان والكفر.

لذا لم تكن مشكلة الدولة (دينية أم مدنية) مطروحة خلال التاريخ الإسلامي، ولا نجد لها موقعاً في كتب التراث، فالفقهاء لم يفرقوا بين ما هو ديني وما هو مدني بالمنظور العلماني المعاصر، فحتى الأفكار "الدهرية" التي تقترب من الفكر العلماني المعاصر، لم تطرح (دينية الدولة) بصورة واضحة لعدم وجود المشكلة ذاتها ولأن النظام في ذلك الوقت كان يأخذ صبغة (الإسلامية) في كافة جوانب الحياة.

لكن هذه الفكرة ارتفعت عقيرتها في السنوات الأخيرة بسبب تصاعد موجة العودة للإسلام وبروز الاتجاهات والقيادات الإسلامية على الساحة السياسية والاجتماعية، ودخولها في مفاصل مهمة من المجتمع، كالمجالس النيابية والوزارات ومؤسسات الدولة، فارتفعت الصيحات محذرة من الدولة الدينية، على الرغم من أن الباحثين والفقهاء، والعلماء

المسلمين المتأخرين قد بينوا بصورة جلية موقف الإسلام من الدولة الدينية أو المدنية.

فهذا الشيخ محمد عبده –رحمه الله- يقول : "ليس في الإسلام ما يُسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج "ثيوكراتيك" فإن عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الأثرة في التشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة ، لا بالتبعية وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة ، بل بمقتضى حق الإيمان

وهذا الشيخ رشيد رضا –رحمه الله- يقول: "الإسلام هداية روحية وسياسة اجتماعية مدنية، أكمل الله به دين الأنبياء وما أقام عليه نظام الاجتماع البشري من سنن الارتقاء، فأما الهداية الدينية المحضة فقد جاءت تامة أصلاً وفرعاً، وفرضاً ونفلاً إذا كان مدارها على نصوص الوحي، وبيان الرسول صلى الله عليه وسلم لها بالقول والفعل، وأما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده فيها أن سلطة الأمة لها، وأمرها شورى بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية، وخليفة الرسول فيها لا يمتاز في أحكامها على أضعف أفراد الرعية، وإنما هو منفذ لحكم الشرع ورأي الأمة، وأنها حافظة للدين ومصالح الدنيا، وجامعة بين الفضائل الأدبية، والمنافع المادية، وممهدة لتعميم الأخوة الإنسانية، بتوحيد مقومات الأمم الصورية

والمعنوية، ولما طرأ الضعف على المسلمين قصروا في إقامة القواعد والعمل بالأصول، ولو أقاموها لوضعوا لكل عصر ما يليق به من النظم والفروع

ويقول العلامة الشيخ/ يوسف القرضاوي : "إنها دولة مدنية تحكم بالإسلام، وتقوم على البيعة والشورى ويختار رجالها من كل قوى أمين، حفيظ عليم، فمن فقد شرط القوة والعلم، أو شرط الأمانة والحفظ فلا يصح أن يكون من أهلها، إلا من باب الضرورات التي تبيح المحظورات"

لكن القول بمدنية الدولة الإسلامية، لا يعني مفهوم المدنية العلمانية التي سادت في الغرب ومعظم بلاد الشرق، والقائم على فصل الدين عن الدولة، أو عن نظام الحياة، بل مفهومه المدنية الإسلامية قائم على أن نظام الحكم في الإسلام نظام بشري يستمد مرجعيته الأساسية من القواعد العامة التي جاءت بها النصوص الشرعية، ولذا فإن كافة أعمالها ومؤسساتها تخضع لمبادئ النظم السياسية البشرية ، كالمشاركة فيها والرقابة على أعمالها ومحاسبة القائمين عليها وتغييرها وفق الأسس المتفق عليها ضمن القوانين والأنظمة المقررة من أفراد الشعب وبما لايخالف القواعد العام في الإسلام.

رابعا: السيادة:

يعتبر مصطلح السيادة من المصطلحات التي برزت في العصور المتأخرة حين تم وضع الدساتير والقوانين الحديثة على الرغم من مفهوم السيادة قد بحث وإن كان بمسميات مختلفة ، وقد كان التاريخ سبباً

مباشـراً في نشـوء الصـراع حـول مفهـوم السـيادة ممـا أدى إلى بـروز هـذا المصطلح، فقد ظهرت الفكـرة ـ تاريخياً ـ مع الرومـان في بداية عهدهم، لإعطاء الإمبراطور سلطة واسعة بـل مطلقـة في إدارة شئون الإمبراطوريـة، وإضفاء قدسـية دينيـة علـى هـذه السـلطة، وقـد ترسـخ هـذا المفهـوم مـع الفكـر المسـيحي ، فبرزت فكـرة الحـق الإلهي، أو التفـويض الإلهـي في الحكـم، الـتي جعلـت "القيصـر" أو الإمبراطـور يسـتعين برجـال الـدين لغرض هذه الفكـرة وتوسيع سيطرته على الإمبراطوريـة وقـد اسـتمر هـذا المفهوم لمصطلح السيادة حتى بدايات عصر النهضة الأوروبية.

وقـد سـاند ذلـك فكـر سياسـي واسـع كـان مـن أبـرز رجالـه "ميكـافيللي" في إيطاليـا الـذي نـادى عـام ١٥١٣م في كتابـه "الأمـير" بنظريتـه في أهميـة السـيادة بـالقوة للأمـير حتـى يسـتطيع أن يسـيطر علـى الدولـة ويحـافظ علـى وحـدتها، وفي فرنسـا، كـان "جيهـان بـودان عـام ١٥٧٦م الذي دافع عن سيادة الدولة، حيث جعلها "تسمو على القانون" بـل جعـل الديمقراطيـة أسـوأ نظـم الحكـم والنظـام الملكـي المطلـق أكثـر صلاحا !!".

ثـم ظهـر الفيلسـوف الإنجليـزي "هـوبز" حيـث أسـس لفكـرة العقـد الاجتماعي، ثم جاء بعده "لوك" وختمت هذه المرحلة بظهور نظرية العقد الاجتمـاعي علـى يـد الفيلسـوف الفرنسـي، جـان جـاك روسـو، وهكـذا انتشرت فكـرة السيادة للأمة من خـلال تلـك النظريـات ومـا أسـفرت عنـه من ثورات في عدد من الدولة الأوربية كـان في مقـدمتها ثـورة عـام ١٦٨٨م في إنجلـترا، الـتي نقلـت السـيادة المطلقـة مـن يـد الملـك لتكـون سـلطة

مشتركة بينه وبين الشعب ثم جاءت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وأنهت السيادة المطلقة للملك وجعلتها بيد الأمة، وقد أكدت وثيقة الاستقلال الأميركية على أن السيادة للشعب

إن هذه الخلفية التاريخية ـ الموجزة ـ تبين أن فكرة السيادة نشأت ـ في الغرب ـ بسبب موروث تاريخي من الصراع بين السلطة الحاكمة والشعب أو الأمة وتنازعهما فيمن له حق السيادة أو التشريع، وقد استعان أحد الأطراف ـ السلطة ـ بقوة مساندة خلال مرحلة تاريخية معينة مكنته من بسط سيادته ونفوذه وسلطانه على الأمة باسم الدين، وقد انتهت هذه المرحلة بانتصار الأمة على ـ السلطة ـ وانتزعت منها السيادة، وألغت سلطة (الدين) الذي كان مسانداً بل متسلطاً على الأمة.

لكن ـ مثل ـ هذا الصراع لم ينشأ في التاريخ الإسلامي إلا في العصور المتأخرة حين حاول بعض الباحثين وأساتذة الفكر في البلاد الإسلامية تطبيق مفهوم السيادة ـ بصورته الغربية ـ مع البلاد الإسلامية متأثراً بمدارس القانون الدستوري لديهم، ومحاولاً اصطناع صراع على السيادة بين الدين والأمة، وهو منهج يشبه ـ إلى حد ما ـ الصراع الذي نشأ في البلاد الإسلامية عبر التاريخ من خلال حول مفهوم "الحاكمية" الذي يمكن أن يشبه مفهوم السيادة في الفكر الغربي، حيث بدأ الخلاف منذ عصر الفتنة حين انتقلت الفكرة من جانبها السياسي لتصبح جزءاً من العقيدة كما هي عند الخوارج، فقالوا قولتهم المشهورة "لا حكم إلا لله"، وقد أدرك ألإمام علي رضي الله عنه ، ومن معه دلالة الفكرة وأثرها على حياة المسلمين ومستقبلهم، إذ لم يكن الخلاف

بينه وبين الخوارج أو مع غيره ممن خالفه خلافاً عقدياً بل خلاف سياسي، لذلك رد عليهم بكلمته المشهورة "كلمة حق يراد بها باطل" فقد قرر مبدأ "الحاكمية" أي المرجعية العليا في كل شأن من شئون الحياة سواء كان من جانب العقيدة أو العبادة أو الأخلاق أو المعاملات أو السياسة أو غيرها، فإن مرجعيته إلى الله، لا كما فهمها الخوارج بأن كل أمر "تفصيلي" مرجعه إلى الله.

ولم تكن مسألة الحاكمية هي المسألة السياسية الوحيدة التي انتقلت إلى العقيدة أن في تلك المرحلة. بل كانت هناك مسائل أخرى مثل "الأمامة" عند الشيعة إذ عدّوها من قضايا العقيدة، وألزموا بوجوب الإيمان بها، وعلى الرغم من هذه الخلافات إلا أن مفهوم "الحاكمية" أو "السيادة" كمفهوم سياسي لم تكن تدور حوله خلافات كثيرة، إذ كانت الشريعة الإسلامية هي السائدة بصفة عامة في حياة المسلمين وخاصة في أحكامهم وأقضيتهم وشئون حياتهم، ولم ينازعها في ذلك قانون أو نظام آخر، ولذلك كان ينظر إلى مفهوم السيادة أو " الحاكمية" نظرة واحدة باعتبار الشريعة الإسلامية هي المصدر الذي تشْتق منه الأحكام فمصادر الشريعة الأصلية وهما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والمصادر الفرعية أو المختلف منها كالإجماع و القياس و المصالح المرسلة أو غيرها من المصادر الفرعية ، كانت هي السائدة في التشريعات والأحكام، إذا لا يوجد مصدر آخر تؤخذ منه الأحكام، وما وقع من خلاف بين الفقهاء، إنما كان داخل هذه الدائرة

ولهذا كان مصطلح "الحاكمية" ومفهومها - كمرجعية عليا -

واضح الدلالة لدى الفقهاء قال الإمام ألآمدي ـ رحمه اللّه ـ "أعلم أنه لا حاكم سوى اللّه ولا حكم إلا ما حكم اللّه به".

وقال الإمام الغزالي "لا حكم ولا أمر إلا اللّه، أما النبي صلى اللّه عليه وسلم والسلطان والسيد والأب والزوج فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب اللّه تعالى طاعتهم، ولولا ذلك لكان لكل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجب عليه أن يقلب عليه ألإيجاب إذ ليس أحدهما أولى من ألآخر ، فإذا الواجب طاعة اللّه تعالى وطاعة من أوجب اللّه طاعته

وإذ كانت هذه الرؤية واضحة عند الفقهاء قديماً، فإن الصراع ـ حول مفهوم السيادة أو الحاكمية تجدد في العصور المتأخرة، لأسباب تاريخية يرجع بعضها إلى غياب المؤسسة الإسلامية الحاكمة المعبرة عن الشريعة الإسلامية (الخلافة ـ الإمارة ـ الدولة ـ الجمهورية) ونشوء حركات ودعوات تسعى لعودة السياة للشريعة من خلال نظام إسلامي يجعل الحاكمية أو السيادة للشرع، لكن الخلاف وقع أيضاً في دلالة و مفهوم مصطلح " الحاكمية " فقد تشدد بعض المفكرين، والباحثين، كأبي الأعلى المودودي وسيد قطب رحمهما اللّه، في مفهوم الحاكمية وفاضت كتاباتهما بدلالات هذا الفهم للحاكمية، بل طوّر سيد قطب ـ رحمه اللّه ـ "مفهوم الحاكمية إلى درجة عالية في فكرة السياسي حتى أصبحت كلمة لا إله إلا اللّه تعني أن الحاكم الوحيد هو اللّه جل شأنه وأن السلطة له، وهو رحمه اللّه لم يميز في هذا بين معنى حاكمية اللّه في الحكم السياسي، وبين حاكميته جل شأنه للحكم الكوني، أو

القضائي، بل فعل كما فعل المودودي حين جعل حاكمية الله في مواجهة حاكمية البشر المتناقضة والمتضاربة والمتعارضة مع عبودية الله جل شأنه وألوهية الله للبشرية، فألغى المودودي أي دور للفرد أو الجماعة في الحاكمية، غير دور التلقي والتطبيق باعتبار أن الله وحده هو الحاكم.

وعلى الرغم من الدراسات والردود والإيضاحات التي بينت الرؤية من الحاكمية، إلا أن هذا المفهوم مازال سائداً عند طائفتين إحداهما تجعل من الحاكمية منهجاً لعملها السياسي إذ بنت فكرها وسلوكها وتصرفاتها على فكرة الحاكمية حتى وصلت عند البعض حد التكفير للمجتمع بل ومحاربته ومقاومته لأنه استولى على" الحاكمية " وصرفها عن مدلولها الحقيقي ـ كما يفهمونه ـ ولذا وجبت محاربتهم ومواجهتهم ولو بالقوة، وقد رأينا آثار هذا الفكر ظاهرةً في بعض الأقطار الإسلامية وفي حركات العنف التي اجتاحت أرجاء واسعة من تلك الأقطار.

وعلى الطرف الآخر يقف الرافضون لفكرة النظام السياسي الإسلامي بزعم أن هذا النظام لا يجعل للأمة د ور في صياغة شؤنها وأنه نظام أحادي لا وجود للرأي الآخر فيه و يحمل الناس على غير ما يشتهون، وإنه سيفرض العقوبات والحدود على أفراد الشعب حتى ولو كان بينهم مواطنون من غير المسلمين!!، ويستند هؤلاء على دعواهم تلك بالقول إنه لا توجد فكرة لسيادة الأمة في النظام السياسي الإسلامي، وإن " الحاكمية " هي الفكرة المسيطرة على هذا النظام وهي فكرة تقوم على التفويض الإلهي.

ومن هنا فإن هذا الخلل في الفهم للسيادة في النظام الإسلامي والخلط

بين سيادة الأمة والحاكمية قد أدى إلى غياب الرؤية الإسلامية الواضحة لطرح النظام السياسي الإسلامي كنظام قابل للتطبيق في البلاد الإسلامية ، و لعل في مقدمة ما يجب تحريره هو مفهوم " الحاكمية " كمشروعية عليا في النظام السياسي الإسلامي ،حتى يحسم الخلاف حولها ، ثم تحديد دور الأمة في التشريع و مدى سيادتها على التشريعات الحاكمة للشأن العام ، فقد اتجه الفقهاء المسلمون في العصر المتأخرة في رؤيتهم للسيادة إلى ثلاثة آراء :

الأول : أن السيادة لله عز و جل دون أن يكون لأحد غيره من الشعب أو الأمة أي صورة من السيادة ، و هذا ما رأيناه عند القائلين بأن الحاكمية لله .

الثاني : السيادة المزدوجة : و يقوم هذا الرأي على أن السيادة لله فيما ورد فيه نص قطعي من الكتاب و السنة ، و ما لم يرد فيه نص ، أو نص يحتمل التأويل ، فإن السيادة تكون لجماعة المسلمين (الأمة) .

و الواقع أن هذا الرأي ـ مع وجاهته ـ تشوبه بعض العيوب ، و منها فكرة أن التقسيم التي ربما أدت إلى إشكالية المساواة بين الطرفين ، و هذا يوقع في خلاف عقدي أكثر منه خلاف سياسي ، أما الأمر الثاني فإن الأحكام القطعية من الكتاب و السنة لا خلاف عليها ، و على وجوب العمل بها ، و ليس هناك حاجة للاجتهاد فيها ، أما الخلاف محل الاجتهاد فهو في دلالات النصوص وفي الحوادث و القضايا المتجددة ـ و كما أشرنا سابقاً ـ فإن معظم أحكام النظام السياسي الإسلامي ليست نصوصاً قطعية ، بل هي مستنبطة من القواعد العامة التي جاءت بها

النصوص و الإعمال فيها يكون من خلال الاجتهاد الذي يتولاه أهل الاختصاص ، و الذي يكون معبّراً عنه بأهل الحل و العقد ، والتعبير المعاصر من خلال ممثلي الأمة الذين يتم اختيارهم أو انتخابهم لتولي هذه المسألة نيابة عن الأمة و يمارسون السيادة للأمة في ظل الشريعة الإسلامية الحاكمة للجميع

الثالث : يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن السيادة للأمة ، فهي صاحبة السيادة و منبع السلطات في الدولة الإسلامية ، و أصحاب هذا الرأي لا يقولون بإطلاق السيادة للأمة فهي مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية ، فإذا خالفت السيادة هذه الأحكام فقدت أساس مشروعيتها ، و يتبين من هذا الرأي أن السلطة لا تستند إلى تفويض إلهي ، كما أن تصرفات الحاكم و المؤسسات الدستورية الأخرى مقيدة بأحكام الشريعة ، و هذا الرأي أقرب إلى النظام الديمقراطي ، إلا أنه يختلف عنه بالإطار العام للسلطة و القواعد العامة التي تتيح الاجتهاد ضمنها ، أما في النظام الديمقراطي فإنها غير مقيدة بأي إطار ، فللأمة مطلق الحق في أن تقر ما تشاء ، حتى و لو خالف القواعد الإنسانية القائمة على الفطرة البشرية مثل التشريعات المنظمة للعلاقة بين المحارم أو غيرها من القوانين التي تخالف الفطرة البشرية عدا عن مخالفتها للشرائع الدينية .

إن هذا الخلاف هو الفارق الأساس بين السيادة في الشريعة الإسلامية و النظم الأخرى ، و لا نجد خلافاً ـ غير ذلك ـ يعتدّ به و يمكن أن يكون فارقاً بين النظام السياسي الإسلامي و النظم السياسية القائمة على المشاركة و حرية الرأي و حقوق الإنسان و تحقيق المساواة و العدالة ، و

كلها مبادئ يقوم النظام الإسلامي على أساسها .

و لا شك أن وجود مرجعية عليا حاكمة لتصرفات الأفراد و المؤسسات و **الجماعات داخل الدولة له تأثيرات كثيرة من أبرزها :**

١. استقرار القواعد العامة للأنظمة و التشريعات و القوانين التي تسن لتحقيق المصلحة العليا للدولة ، فهذه المرجعية تحمي هذه النظم من التغيير و التبديل في أهدافها و غاياتها ، و تسمح لها بالتطور و التغيير في تفصيلاتها ، و هذا ما يتحقق من خلال استقرار المرجعية و التعامل مع المتغيرات وفقاً لتغير البيئات و الظروف و الأزمنة .

٢. تحقيق مبدأ العدالة و المساواة بين كافة فئات الأمة لوجود أعراق و انتماءات قومية و مذهبية مختلفة ، بل في حال وجود أديان أخرى داخل المجتمع الإسلامي ، إذ أن الجميع يرجع لمرجعية واحدة تحقق الأهداف العامة لأي نظام سياسي ، كما تحدّ من طغيان الأكثرية على الأقلية في النظام البرلماني ، إذ أن كل القرارات و التصرفات و القوانين و الأنظمة التي يتم إصدارها تتحقق فيها المبادئ العامة لنظم الحكم من الشورى أو المشاركة كما تتحقق فيها الحرية و العدالة و المساواة .

٣. الملائمة لكافة النظم السياسية ، سواء كانت قائمة على (التأريخية الإسلامية) كالخلافة أو الإمامة ، أو كانت معاصرة كالأنظمة الجمهورية البرلمانية أو الرئاسية ، أو كانت أنظمة ملكية دستورية ، و سواء كانت صورة الدولة ذات نظام اتحادي أم شبه اتحادي أو نظام الدولة الموحدة أو الكيانات المتعددة ضمن نظام عام (الكومنولث) فإن النظام الإسلامي يحقق لها الملائمة ، لأنه في ظل النظام الاتحادي مثلا

فإن أقاليم (وحدات) الاتحاد تستقل بجزء من التشريعات خاصة ما يتعلق بشأنها الداخلي ، بينما تترك للإدارة الإتحادية تولي الشأن العام ، و في مثل هذه الحالة يحدث بعض التنازع على الصلاحيات القانونية لكل طرف ، لكن في ظل مرجعية عليا يقل أو ينعدم مثل هذا التنازع لأن كلا الطرفين يرجع إلى مرجعية واحدة .

٤. الرقابة الدائمة على أعمال الدولة إذ يعطي النظام السياسي الإسلامي للأمة مجتمعة أو ممثلة بنوابها بل بأفرادها حق الرقابة على تصرفات الدولة بمؤسساتها و أشخاصها ، فمن خلال هذه الرقابة يمكن تصحيح مسيرة الدولة و تجاوز العقبات التي تواجهها ، و نظراً لأهمية هذا الأمر فإنه لا بد له من أدوات و آليات تعبر عن هذه الرقابة التي يجب أن تكون محكومة بأنظمة و تشريعات تحقق لها أهدافا و تحافظ عليها من الزيغ أو الزلل أو الاستغلال ، و في ظل المشروعية أو السيادة العليا للشريعة فإن الجميع - المراقِب و المراقَب - يلتزم بقواعد هذه المشروعية العليا و لا يكون هناك مجال للصراع على الأدوار التي يمكن أن يقوم بها كل طرف .

لقد كانت فكرة السيادة للأمة واضحاً عند كثير من فقهاء الأمة المتأخرين و المعاصرين حيث أكدوا على ذلك ، فهذا الشيخ عبدالوهاب خلاّف يشير إلى أن " التشريع يراد به أحد معنيين : أحدهما إيجاد شرع مبتدأً ، وثانيهما بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة ، فالتشريع بالمعنى الأول في الإسلام ليس إلا للّه ، فهو سبحانه ابتدأ شرعا بما أنزله في قرآنه ، وما أقر عليه رسوله ، وما نصبه من دلائل ، وبهذا المعنى لا

تشريع إلا لله .

أما التشريع بالمعنى الثاني ، وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة ، فهذا هو الذي تولاه بعد رسول الله خلفاؤه من علماء الصحابة ، ثم خلفائهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من ألأمة المجتهدين ، فهؤلاء لم يشرعوا أحكاما مبتدأة ، وإنما استمدوا ألأحكام من نصوص الكتاب و السنة ، وما نصبه الشارع من الأدلة وما قدره من القواعد العامة " .

ويقول الدكتور السنهوري : " ان الله الذي هو الرحمن الرحيم القوي القادر لم يتركنا بغير مرشد بعد وفاة الرسول ، بل استخلفنا في ألأرض ، ومنحنا شرف خلافته ، بأن اعتبر إرادة ألأمة مستمدة من إرادة الله وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة ، فكأن السيادة ألإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع ألأمة ، لا في يد الطغاة من الحكام أو الملوك ، كما كان الشأن في الدول المسيحية التي ادعى ملوكها حقا إلهيا.

وبذلك يمكن القول بأن السيادة في ألإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته ، سواء كان خليفة أو أميرا أو ملكا أو حاكما ، أو هيئة من أي نوع ، وإنما هي لله القدير الذي فوضها للأمة في مجموعها ".

و يبين ألإمام محمد عبده أن " أهل الحل و العقد من المؤمنين إذا اجتمعوا على أمر من مصالح ألأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه فطاعتهم واجبة ، ويصح أن يقال هم معصومون في هذا ألإجماع ولذلك أطلق ألأمر بطاعتهم بلا شرط " .

ويقول العلامة الشيخ يوسف القرضاوي: " والإجماع الذي يصدر عن هذه ألأمة الكبيرة (أو ممثليها من المجتهدين و العلماء) هو وحده الذي يعتبر مصدرا للأحكام الشرعية ، ويجب على الشعوب التي تتكون منه هذه ألأمة و على من يتكلمون باسمها أن يحترموا هذا الإجماع ، لأنه يمثل سيادة ألأمة " .

و بهذا يتبين أن فكرة السيادة للأمة ليست فكرة غريبة على النظام السياسي الإسلامي ، إذا فهمت وفقاً للرؤية الإسلامية الصحيحة و تمّ قياسها وفق مقاييس مناسبة للبيئة التي نشأت فيها و المجتمع الذي تطبق عليه ، لا بالمقاييس الأخرى ، و لذا فإننا لا نجد مبرراً للنزاع ، فالسيادة للأمة في إطار الشريعة.

خامسا: تقسيم العالم :

لعل قضية تقسيم العالم إلى دارين (دار الإسلام ودار الحرب) من أبرز القضايا التي سيطر فيها التاريخ على الفقه فقد استخدم الفقهاء قديماً مصطلح دار الحرب ودار الإسلام للتفريق بين بلاد المسلمين والبلاد الأخرى حيث كان المسلمون بصفة عامة يعيشون داخل منطقة جغرافية محددة لها صفاتها ومكنوناتها القائمة على العقيدة الإسلامية، وقد استخدم هذا المصطلح في سياق السياسة الشرعية ، وقد اختلف الفقهاء **في تعريف المصطلحين إلى:**

أولا : دار الإسلام. قال الجمهور دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها

وقد عرفها الكاساني بقوله "تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها.

وعلى هذا فدار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكام الإسلام ويمارس فيها المسلمون شعائرهم الإسلامية دون خوف أو فتنة. وهذه الدار يجب أن يحافظ عليها المسلمون ويدافعوا عنها.

واشترط الفقهاء أن تكون الدار محكومة بالإسلام ولم يشترطوا أن يكون جميع سكانها من المسلمين.

بل ذهب بعض الفقهاء إلى أن الدار قد تكون دار إسلام "حتى لو لم يكن فيها مواطن مسلم ما دام حاكمها مسلماً ويطبق أحكام الإسلام، وفي هذا المعنى يقول بعض الشافعية "وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه"

"وتعتبر الدار دار إسلام حتى ولو كان أهلها فاسقين، فما دامت شعائر الإسلام ظاهرة بها، فإنه لا يسلبها هذه الصفة أن يفسق أهلها"

وبهذا يتبين رأي الجمهور بأن الدار لا تعد دار إسلام إلا بظهور أحكام الإسلام عليها.

وذهب أبو حنيفة ومن معه إلى أنها تعتبر دار إسلام إذ كان فيها مسلمون يأمنون على أنفسهم وأعراضهم وكانت هذه الدار متاخمة لدار الإسلام.

أما إذا انتفى الأمان ولم تكن الدار ملاصقة لدار الإسلام فتعتبر دار حرب

والواقع المعاصر يشير إلى أنه لا أهمية للمجاورة والملاصقة فقد تغيرت سبل الاتصال إذ يستطيع الإنسان أن يصل إلى أبعد نقطة في العالم في أقرب وقت كما أن هيبة الأمم والدول لم تعد بمظاهر القوة التي يراها الناس، بل أصبحت القوة العسكرية أحد عناصر القوة ، وليست جميعها ، فقوة الدول تقاس بقوة اقتصادها ودورها السياسي، وعلاقاتها بالدول الأخرى، وقوتها العلمية وتقدمها التقني وغير ذلك من أسباب القوة.

ثانياً: دار الحرب. وهي الدار التي لا تسودها أحكام الإسلام الدينية والسياسية ولا يكون فيها السلطان للحاكم المسلم، بل يكون فيها السلطان والمنعة للكفار وظهرت فيها أحكام الكفر. و ذهب المتأخرون إلى اشتراط أن لا يكون بينها وبين الدولة الإسلامية عهد أو علاقات سلمية ، وقد اختلف الفقهاء في تعريف دار الحرب إلى رأيين:

الرأي الأول : يرى أن دار الحرب هي التي تظهر فيها أحكام الكفر ولا يكون السلطان والمنعة فيها للمسلمين ولا تطبق فيها أحكام الإسلام وليس بينها وبين دار الإسلام عهد ، وهذا رأي الجمهور

يقول الكاساني: "تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها"

ويقول ابن القيم: "وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها"

وعلى هذا الرأي فإن الاختلاف بين دار الإسلام ودار الحرب يكون بظهور المنعة والسلطان فأيما دولة ظهرت للإسلام فيها منعة وسلطان فهي (دار الإسلام) وإن لم تظهر للإسلام قوة أو سلطان فهي (دار

الحرب).

الرأي الثاني: وقد ذهب إلى هذا الرأي أبو حنيفة والزيدية ومذهبهم من ذلك أن الدار لا تصير دار حرب إذا كانت المنعة والسلطان لغير المسلمين، بل لا بد أن تتوافر فيها ثلاثة شروط:

أ- أن تظهر فيها أحكام الكفر.

ب- أن تكون متصلة بدار الحرب.

ج- أن لا يبقى فيها مسلم أو ذمي آمناً بالأمان الأول (أي بالأمان الإسلامي الأول) .

ولم ينظر أصحاب هذا الرأي إلى المنعة والقوة والسلطان وإنما نظروا إلى الأمان بالنسبة للمسلم وللذمي، ويترتب على هذا الرأي أن هناك نوعاً من الديار لا ينطبق عليهم حكم دار الإسلام ولا دار الحرب **وهي:**

أ- الدار التي لا يتحقق للمسلمين فيها سلطان أو منعة.

ب-الدار التي تتاخم المسلمين.

ثالثاً: دار العهد. ظهرت فكرة دار العهد بعد استقرار الدولة الإسلامية وتنظيم أمورها، وتطورت هذه الفكرة مع طور علاقاتها وبظهور أحكام وظروف جديدة للدولة الإسلامية .. فبعد أن كانت الحروب قائمة ولم يكن للدولة الإسلامية علاقات (غير حربية) مع الدول الأخرى نشأت ظروف جديدة كان من بينها استقرار الدولة الإسلامية واتساع رقعتها واتصالها بدول وشعوب مختلفة،ولذا فقد توجه الفقهاء لبحث هذه الحالة، فهذه "الدار" لم يحكمها المسلمون حتى

تطبق فيها شريعتهم، ولكن أهلها دخلوا في عهد المسلمين على شرائط اشترطت وقواعد عينت فتحتفظ بما فيها من شريعة أحكام، وتكون شبيهة بالدول التي لم تتمتع بكامل استقلالها لوجود معاهدة معها.

وترتبط دار العهد - أو دور العهود- بالدولة الإسلامية بمواثيق وعهود ، كما تنصرف تسمية دار العهد إلى البلاد التي لم تحارب المسلمين أو تعاديهم بحيث تشمل دور العهد جميع البلاد التي ترتبط بمواثيق تنظم العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها إلى جانب أنها تشمل البلاد الأخرى التي لا توجد بينها وبين المسلمين عهود أو مواثيق إلا أنها لم تحاربهم أو تساعد محاربيهم

وإذا كان هذا رأي الفقهاء قديماً، فما هي الرؤية نحو تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب؟ نجد من المهم طرح بعض التساؤلات للإجابة عليها حتى تلامس واقع المسلمين بعيداً عن الفهم المحدد للمصطلح دار الحرب ودار الإسلام، ومن ذلك مدى ضرورة الإلتزام بهذا التقسيم أي هل إن تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام يدخل في أبواب الأحكام الشرعية الثابتة التي لا تجوز مخالفتها؟!

فقد ذهب عدد من الفقهاء إلى أن هذا التقسيم لا دليل عليه من الكتاب والسنة وإنما استمد قوته من الواقع التاريخي الذي عاشه المسلمون الأوائل حيث فرضت عليهم الظروف التي مر بها المسلمون ودولتهم الناشئة وما واجهته من حروب وكذلك سيادة الحرب بصفة عامة بين الدول في تلك الحقيقة التاريخية إلى أن يقسموا العالم إلى دار إسلام ودار حرب.

"إن هذا التقسيم مبني على أساس الواقع، لا على أساس الشرع ومن محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري، وأنه من أجل ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المعاملات ونحوها، وأن الحرب هي السبب في هذا التقسيم، فيمكننا أن نقول: إن دار الحرب هي مجرد منطقة حرب ومسرح معركة بالنسبة لدار الإسلام التي فرضت عليها الأوضاع في الماضي أن تتكتل، وأن تعتبر البلاد غير الإسلامية في مركز العدو الذي برهنت الأحداث على نظراته العدائية للمسلمين، فهو تقسيم طارئ بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها، فهو ينتهي بانتهاء الأسباب التي دعت إليه. والحقيقة أن الدنيا بحسب الأصل هي دار واحدة كما هو رأي الشافعي.

فليس المراد من التقسيم أن يجعل العالم تحت حكم دولتين، أو كتلتين سياسيتين: إحداهما: تشمل بلاد الإسلام تحت حكم دولة واحدة، والأخرى: تشمل البلاد الأجنبية في ظل حكم دولة واحدة، وإنما هو تقسيم بحسب توافر الأمن والسلام للمسلمين في دارهم، ووجود الخوف والعداء"

ويدل على ذلك أن الفقهاء عدلوا عن التقسيم "الثنائي" للعالم إلى تقسيم "ثلاثي" وهو دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد، ولو كان الأمر حكماً لازماً لما تجاوزه الفقهاء، وهنا يأتي السؤال الأخر هل يجب الوقوف عند هذا التقسيم؟ أم يمكن الاجتهاد فيه وإعادة بحث دلالته، إذ طرح بعض الفقهاء المتأخرين تقسيمات جدية مثل أمة الدعوة وأمة الإجابة، ونظر إلى العلاقة بين المسلمين وغيرهم باعتبارها علاقة دعوة

قائمة على تبليغ الرسالة الإسلامية فالسلام والحرب ليسا هما العلاقة الطبيعية بين المسلمين وغيرهم وإنما هما منهجان في العلاقات الدولية قديماً وحديثاً يأخذ بهم المسلمون وفقاً للحاجة في ضوء الضوابط الشرعية الحاكمة لهما.

كما طرح آخرون مصطلح دار الإسلام حكماً وحقيقة ودار الإسلام حكماً لا حقيقة، ودار الحرب باعتبارها تقسيماً جديد في زمن حدثت فيه تحولات كثيرة في العلاقات الدولية المعاصرة تأثر بها المسلمون سواء كانوا في بلدانهم أم في البلدان الأخرى مثل البلاد التي يعيش فيها المسلمون باعتبارهم أقلية فيها على الرغم من كثافتهم وعددهم الذي يتجاوز عدد المسلمين في مجموعة من الدول الإسلامية مثل المسلمين في الهند والصين وروسيا وغيرها من بلدان العالم كما أن هناك حالة من الهجرة والتنقل لأسباب شتى يصبح فيها المسلمون مواطنون في بلدان غير إسلامية، ويقوم هذا التقسيم على المزج بين الرؤية القديمة للعالم والرؤية المعاصرة، إذ نظر إلى العالم بفئات ثلاث، وهي البلاد الإسلامية التي يعيش فيه المسلمون ويتعاملون فيما بينهم معاملات إسلامية وتطبيق أحكاماً إسلامية في معظم أو بعض جوانب الحياة كالاقتصاد والقانون والأسرة وغيرها، فأطلقوا عليها مصطلح (دار الإسلام حقيقة وحكماً) أي أنها دار إسلامية في حقيقتها وحكمها، أما الدار الأخرى، وهي الدار التي لا يكون غالبية سكانها من المسلمين، ولا تطبق فيها أحكام الإسلام السياسية أو الاقتصادية أو القانونية أو الاجتماعية، لكن المسلمين الذين يقيمون فيها يتمتعون بحقوق تمنحهم

ممارسة عقائدهم وعباداتهم، ومعاملاتهم الشخصية، كما أن القوانين والأنظمة السائدة في تلك الدار لا تجبرهم على مخالفة دينهم، فنظر الفقهاء إلى هذه الدار باعتبارها (دار إسلام حكماً لا حقيقة) أي أنها ليست دار إسلام حقيقة لكننا نعاملها حكماً معاملة دار الإسلام للوصف السابق لها، وهذا النوع من الدور يمكن أن يطبق على البلدان التي تقيم فيها الأقليات الإسلامية، مثل الدول الغربية التي يعيش فيها مجموعات من المسلمين لا يشكلون أغلبية، وفي هذه الحالة فإن تطبيق هذا التقسيم يلزمهم بالتعامل مع هذه الدول معاملة إسلامية من حيث الالتزام بالقوانين والأنظمة وعدم مخالفتها مع احتفاظهم بشخصيتهم الدينية، إن هذا التقسيم يخرج المسلمين في الغرب والدول الأخرى التي يشكلون فيها أقلية من العزلة التي فرضت عليهم بسبب تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، إذ أنهم بسبب ذلك يعيشون حالة من الاضطراب فهم يعيشون في دول ومجتمعات توصف بأنها مجتمعات غير إسلامية ، كما أنها لا تمنعهم من ممارسة حقوقهم سواء كانوا من مواطنيها أو من المهاجرين المقيمين فيها، إن هذا التقسيم دفع ببعض المسلمين إلى استغلال حالة الاضطراب، واختاروا وصف (دار الحرب) على البلدان التي تقيم فيها الأقليات الإسلامية مما يعني ممارسة أحكام دار الحرب، من استخدام للعنف والقتل والتدمير، وهذا ما حدث في بعض البلدان الغربية ودفع بالمسلمين –هناك- إلى ساحة المواجهة مع مجتمعاتهم أو العزلة عنها بل –هذا الفعل- أساء للإسلام والمسلمين بصفة عامة، إن دراسة وافية لهذه المصطلح الجديد (دار الإسلام حكماً

لا حقيقة) تشكل بداية لمشروعية الوجود الإسلامي في الغرب، وحل لمشكلة الانتماء والهوية لدى المسلمين الغربيين الذين تتنازعهم هوية الانتماء الجغرافي لأوطانهم وهوية الانتماء الديني لإسلامهم.

وإلى جانب الأقليات يمكن تطبيق هذا التقسيم على البلدان الإسلامية التي وقعت تحت سيطرة القوى الاستعمارية أو الاحتلال المباشر وتكون السيادة فيها لغير المسلمين وهي الأراضي التي يطلق عليها الفقهاء مصطلح (دار الاسترداد) أي أنها تفقد صفة دار الإسلام بصفة مؤقتة ويعمل المسلمون على استردادها فمثل هذه الديار يمكن أن تطبق عليها أحكام (دار الإسلام حكماً لا حقيقة) ومثل ذلك أيضاً المناطق التي تسيطر عليها القوى الخارجة على النظام السياسي أو ما يسميه الفقهاء بـ (البغاة) وما يصطلح عليه حالياً بالقوى الانفصالية التي تفرض سيطرتها على تلك المناطق وتطبق فيها أنظمتها وقوانينها في محاولة للانفصال غير المشروع عن الدولة الأم، إن مثل هذه الحالات يمكن أن يطبق عليها أحكام (دار الإسلام حكماً لا حقيقة)، ولعل سائل يسأل: ما أهمية هذا التقسيم ونحن نعيش في عالم تداخلت فيه الأنظمة والقوى ولم يعد هناك فرق كبير بين أقسام العالم؟ والإجابة على ذلك تعيدنا إلى القول بأن هذا التقسيم تترتب عليه أحكام لدى المسلمين فهمها بعضهم فهماً خاطئاً يتطلب تحديها ووصفها الوصف الشرعي الصحيح حتى لا ينحرف فيها الفهم وتختل الموازين ويبرز من يبرر تطبيق أحكام لم تشرع أصلاً لمثل تلك الحالات، فيطبق أحكام خاصة بوقت الحرب على المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الأخرى التي

ليست بدار حرب وليس بينها وبين المسلمين حرب بل يجد فيها المسلمون أمنهم وأمانهم ومثل هذه الدعوات برزت بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر حين تم تقسيم العالم إلى (فسطاطين) فسطاط الحق وفسطاط الباطل، وأن على المسلمين أن يختاروا بين الفريقين، وترتب ذلك أحكاماً أباحت دماء الغربيين كافة بزعم أنهم جميعاً (صليبيين) أعداء للإسلام!! وأن قتلهم واجب سواء من حارب منهم أم لم يحارب!! بل تم توجيه المسلمين في الغرب إلى (التمايز) عن (الكفار) في السكن والعمل والعلاقة حتى لا يصيبهم ما يصيب (الكفار) من القتل والجرح والأذى.

مثل هذه الدعوات لقيت صدى عند بعض المسلمين الذين ساءهم ما يلقون من ظلم واضطهاد في أماكن كثيرة، مثل فلسطين وغيرها من البلاد الإسلامية، واستجاب لدعوات العنف والقتل والتدمير.

إن الموقف ناشئ عن فهم خاطيء للأحكام الشرعية، ولا بد من الرجوع إلى مصادر هذه الأحكام والتيقن منها والحرص الشديد على عدم الاستجابة لدعوات تعطي جانباً من الحكم وتغفل جوانب كثيرة.

إن هذا الالتزام نابع من حرص المسلم على أن يعمل بالإسلام وأحكامه كما شرعها اللّٰه سبحانه وتعالى وأن لا يتبع هواه أو أهواء الأخرين، كما أن التزامه ليس ردة فعل، لعمل الأخرين فهو لا ينظر إلى تقسيم العالم إلى (محور الشر) و(محور الخير) ولا يكون موقفه من الأخر قائم على أن (من ليس معنا فهو ضدنا). بل ينطلق موقفه من الحكم الشرعي القائم على الدليل.

إن مثل هذه الآراء وغيرها تدفع بالمسلمين إلى الاجتهاد مرة أخرى

في رؤيتهم للعالم وما قام عليه التقسيم القديم (دار الإسلام) و(دار الحرب)، بل تعيد النظر في التقسيم ذاته ومدى ملائمته للواقع المعاصر للمسلمين ولغيرهم من الشعوب .

""إن فاعلية هذا التقسيم (دار الإسلام ودار الحرب) حتى هذا الزمن غير مانعة من مراجعته وإعادة النظر فيه، من غير أن يحسب البعض أن ذلك انتهاكاً لحكم شرعي، فتغير البيئة الدولية وبروز متغيرات في النظام الدولي تتطلب جملة من العناصر الدافعة إلى المراجعة المنهجية، وتشير إلى مبررات حاسمة قد تدفع إلى ضرورة البحث في عناصر قسمة جديدة تستلهم عناصر "الواقع" وأصول الشريعة. لا شك أن بروز الدول القومية والمسألة الشرقية وانيهار الدولة العثمانية والخلافة التي ارتبطت بها، وتبدل عناصر ومفاصل حاسمة تفرض (قسمة جديدة) والتفكير بها تفكيراً منهاجياً عميقاً.

" إن التقسيم الدولي للمعمورة ليس كما يتصور تقسيم حدود ولكنه أعمق من ذلك وأوسع، فربما تكون فكرة الحدود أحد عناصره، ولكن تظل النقطة الجوهرية فيه هو أنه يشير إلى تصورات (أوصاف) وحالات (علاقات) وممأآ (تغيرات)، ومن ثم يجب إعادة النظر في هذه الرؤية ضمن رؤى خاصة بالنظام الاقتصادي الدولي، وعمليات الاعتماد المتبادل، ورؤى التبعية ومسالك الاستعمار الجديد، والمنظمات الدولية غير الحكومية وتغير مفهوم الحدود والدولة القومية والسيادة، وبزوغ مفاهيم مساندة لفكرة الكونية والعالمية، من المواطنة العالمية،

والتعليم من أجل السلام، ومؤتمرات دولية النشاط والرؤى : السكان – التنمية الاجتماعية- المدن، والمجتمع المدني–والتدخل الدولي لحقوق الإنسان، وثورة المعلومات وسلطة المعرفة"

إن الفهم الصحيح لمصطلحي دار الإسلام ودار الحرب، وإنزالها منزلتها الحقيقية في الواقع يحقق للمسلمين حضورهم المعاصر ويجنبهم كثيراً من المشكلات.

وبغير هذا سيتم توظيف مصطلحا دار الإسلام ودار الحرب لتطبيق أحكام خاصة بظروف وحالات معينة على جميع الحالات، إذ أن تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب يترتب عليه بعض الأحكام التي ذكر الفقهاء كثيراً منها ، مثل العقود التي يعقدها المسلمون مع غيرهم في دار الحرب وهي يجب على المسلم الوفاء بها أم لا؟ أو العقود الفاسدة التي يعقدها (الحربيين) في دار الإسلام كالتعامل بالربا وغيره .. وكذلك إقامة المسلم في دار الحرب وإقامة غير المسلم في دار الإسلام ، ومدى التزام كل طرف بالحقوق الواجبة عليه نحو الأخر كالدين والوكالة والكفالة وغيرها، والعقوبات التي يجب تطبيقها على غير المسلم (الحربي) في دار الإسلام وكذا العقوبات التي يلتزم بها المسلم في دار الحرب وهل يجب على المسلم التقاضي في دار الحرب والموقف من أحكام القاضي الذي يوليه غير المسلمين في حالة ضعفهم وخضوعهم لغير المسلمين، وغير ذلك من الأحكام التي بنى عليها بعض المسلمين اليوم رؤيتهم للآخرين فأفتوا بحل دماء وأموال غير المسلمين واستباحوا سرقة أموالهم وهتك أعراضهم وقتلهم على الرغم من أنهم مواطنون في

بلاد المسلمين وهم "أهل ذمة" كما يطلق عليهم في الشريعة الإسلامية، وامتد الأمر إلى البلاد غير الإسلامية التي يعيش فيها مسلمون ويمارسون حياتهم وعقائدهم وعباداتهم دون تدخل من تلك الدول أو قمع فأباحوا التهرب من دفع الضرائب باعتبارها "مكوساً" في دار الحرب، والامتناع عن كل التزام مالي تجاه الدولة أو الخدمات التي توفرها لهم برسوم مالية، كما أباحوا الاستفادة من العقود المحرمة مثل التعامل بالربا وبيع الخمور ولحم الخنزير وغيرها من المعاملات بحجة أنهم في دار حرب، وامتد هذا الفهم إلى طريقة التعامل مع مواطنين تلك الدول فأفتوا لأنفسهم بحل دمائهم لأن حكوماتهم ليست حكومات إسلامية وأن بعضها يحتل بعض بلاد المسلمين أو أن تلك الحكومات تعين "إسرائيل" أو غير ذلك من الأسباب فأفتوا بإباحة دماء سكان تلك البلاد بزعم أنهم شركاء مع حكوماتهم في تلك الجرائم على الرغم من أن كثيراً من مواطني تلك الدول لا يقبل بسياسة حكومته ويعارض مواقفها ضد المسلمين وكثيراً ما خرج مواطنوا تلك الدول في مظاهرات ومسيرات وكتبوا وتحدثوا عن معارضتهم لما تقوم به حكوماتهم .. ومع ذلك فقد اعتبرهم بعض المسلمين (حربيين) تنطبق عليهم أحكام الحربيين .

إن اجتهاداً جديداً لطبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم سيعيد هذه العلاقة إلى أصولها الشرعية وسيحقق رسالة الإسلام في الوصول إلى الناس ودعوتهم إليه بالحكمة والموعظة الحسنة ويجعل للمسلمين حضوراً إنسانيا وعالمياً واضحاً في العلاقات الإنسانية الدولية، إن ذلك لا يعني أن يذوب المسلمون في غيرهم أو يكونوا تبعاً لهم أو يغيروا من

معتقداتهم وعباداتهم وأخلاقهم بل يعني أن ينقل المسلمون رسالتهم إلى الناس كافة تنفيذاً لقوله تعالى: " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ"

سادسا : الأمة و الدولة :

إذا إن فكرة تقسيم العالم إلى دارين أو ثلاث فكرة يصعب اعتمادها طريقة وحيدة للتعامل مع العالم، فإن تطبيقها يخالف واقع المسلمين، إذ أن هذا التقسيم قام على وحدة الأمة ووحدة الدولة، أي أن المسلمين كانوا يعيشون في دولة واحدة تمثل أمة واحدة تعبر هذه الأمة أو الدولة عن حالة واحدة يعيشها المسلمون في كافة أرجائها ، فحتى في فترات ضعف الدولة(الأمة) وقيام كيانات شبه مستقلة داخل هذه الدولة، لم تكن هذه الكيانات تعبر عن حالة جديدة، أو دولة أو أمة جديدة، بل كانت تعبر عن موقف يتخذه حاكم أو حكام هذه الأقاليم التي اصطلح عليها تاريخيا بالدول لكنها في واقع الحال كانت تعتبر نفسها جزءً من الدولة (الأمة) وكان يعبر عنها بمواقف عدة أبرزها الدعاء (لخليفة المسلين) الحاكم العام في تلك المرحلة باعتباره ممثلاً للدولة (الأمة) ولم تكن هذه الأقاليم أو الدول شبه المستقلة داخل الدولة الإسلامية الواحدة تمارس دوراً سيادياً أو تعبر عن حالة منفصلة لدولة ذات شخصية قانونية مستقلة.

ولعل مما يشير إلى هذا المفهوم (الدولة- الأمة) أن الانتماء إلى الدين (الإسلامي) كان يمثل جنسية الأشخاص المنتسبين لهذه الدولة، فلم يكن هناك جنسية مرتبطة بالإقليم وإنما كانت الجنسية مرتبطة

بدين الدولة حتى عند غير المسلمين من رعايا الدولة الإسلامية فإن تسميتهم بـ(أهل الذمة) وهو مصطلح ديني إسلامي كان يعبر عن جنسيتهم أو انتمائهم إلى الدولة الإسلامية لأن غيرهم كانوا يحملون صفة أخرى مثل المستأمنين أو المحاربين أو المعاهدين وكانوا ينسبون إلى أقاليمهم.

لكن نظرة إلى الواقع تشير إلى غياب مفهوم (الدولة- الأمة) إذ انفصل المصطلحين ليغطيا دلالات متعددة فمفهوم الأمة الإسلامية المعاصر لا يدل على وحدة الدولة وإنما هو رباط يقوم على أساس الدين ويجمع دولاً مختلفة ذات سيادة تلتقي في مصالحها أحياناً مع غيرها من الدول الإسلامية وتختلف في مواضع أخرى بل يصل الخلاف أحياناً إلى الحرب والاقتتال مثلما حدث بين إيران والعراق ما بين ١٩٨٠ – ١٩٨٨م، والحرب التي دارت بين باكستان وبنغلاديش (والتي كانت تسمى باكستان الشرقية قديماً) وذلك عام ١٩٧١م، وغيرها من الحروب والصراعات التي نشبت بين الدول الإسلامية، ولعل الصورة التي تعبر عن تجمع المسلمين ودولهم تمثلت في قيام منظمة هي منظمة المؤتمر الإسلامي التي تجمع معظم الدول الإسلامية، لكن المنظمة لا تمثل (الأمة) بمفهومها السياسي والسيادي، بل تمثل نقطة التقاء بين المسلمين شأنها شأن المنظمات الدولية الأخرى.

والواقع أن الخلاف بين مفهوم وحدة الأمة والدولة أو افتراقها يرتبط بالتاريخ والسيرورة العملية لحياة المسلمين أكثر من ارتباطه بالنصوص القطعية، إذ أن ورود النصوص الشرعية بوحدة الأمة كقوله

تعالى: " إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ"

يمكن أن يستدل به كلا المعنيين، أي أن الأمة والدولة هما شيء واحد، وأن الأمة بمعناها الواسع الذي يفيد الانتماء إلى الدين وليس الإقليم، والفيصل في كلا الأمرين هو التطبيق العملي لهذا المفهوم والإسلامي لا يمنع أو ينفي قيام الدولة على أساس مفهوم الأمة الواحدة وإن اختلفت مكوناتها الجغرافية والبشرية ، بل يطلب ذلك ويعمل له، و التاريخ المعاصر شاهد على قيام الأمة ـ الدولة ـ فهذه الولايات المتحدة الأمريكية، وكندا والهند والصين وروسيا، وكلها أرضا شاسعة مترامية الأطراف متعددة الأجناس والديانات ومختلفة الأقاليم، و مع ذلك فيه دولة واحدة ، وإن اختلف تكوينها السياسي بين الدولة الموحدة (الصين ـ مثلا) ، والدولة الإتحادية (الولايات المتحدة ألأمريكية ـ مثلا)، أي أن القول بالدولة الأمة، أو الدولة الواسعة أمر واقعي، لكن ذلك أيضاً لا يمنع من قيام الدول المتعددة ذات الانتماء إلى الأمة الواحدة (الإتحاد ألأوروبي ـ نموذجا)وكما هو الحال بالنسبة للدول الإسلامية اليوم والقول ، إن القول بوجوب وحدة الأمة الإسلامية في دولة واحدة يعني عدم مشروعية الدول الإسلامية القائمة حالياً، وهذا ما لم يقل به أحد من الفقهاء المعاصرين لأن القول بعدم المشروعية يترتب عليه أحكام كثيرة، وهذا ما وقع فيه بعض أبناء الإسلام حين اعتمدوا أساليب العنف والتشدد والتطرف انطلاقاً من عدم مشروعية الواقع القائم البلدان المسلين وقد أدى هذا الخلل إلى شيوع مصطلحات كثيرة كالتكفير ووجوب الهجرة إلى دار الإسلام أو جماعة المسلمين التي

يسعى هؤلاء لإقامتها، أو إلى التجمعات التي أقاموها وأعطوها حكم دار الإسلام ووصفوا غيرها بدار الكفر أو الحرب أو الردة.

ولقد بحث عدد من الفقهاء المتقدمين و المتأخرين حالة تعدد الدول الإسلامية مع انتمائها إلى أمة الإسلام، فهذا إمام الحرمين الجويني يقول (.. والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقيع واحد متضايق الخطط والمخالف (أي متقارب المسافات والحدود) غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه، وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى (أي تباعدت المسافات بين البلدان) فللاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع).

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: "لا يمكن في هذا العصر أن تتكون حكومة إسلامية واحدة، بل لكل إقليم دولته، وتلتقي جميعها على كلمة من الله تعالى: تنشر التعاون بين الناس، وتربط العلاقات على أسس من الوحدة الإنسانية العامة، ويكون المسلمون فيها دعاة حق يتحد اقتصادهم وتتحد سياستهم وتتحد أو تتقارب جيوشهم، وكل إقليم له رئيسه المختار اختياراً حراً من شعبه من غير أن تكون له موالاة لغير المسلمين

ويقول الدكتور/ محمد طلعت الغنيمي: "إن الدولة الإسلامية الواحدة من قبيل المندوب في الإسلام وليس من قبيل الواجبات، إن الذي يأمر به الإسلام هو الأخوة بين المسلمين، والأخوة لا تستدعي حتماً ولزاماً الوحدة، ومن ثم فإن نوعاً من الرابطة التي تقوم على التآخي والود والمحبة هو الذي يربط بين الدول الإسلامية وذلك هو الفرض على الدول

الإسلامية، أما ما يتجاوز ذلك إلى رابطة أقوى فهو من الأمور التي ندب إليها المسلمون"(.

ويقول الأستاذ عبد القادر عوده ـ رحمه الله ـ : "قد يظن البعض أن هذا يقتضي أن تكون البلاد الإسلامية كلها تحت حكم دولة واحدة، والبلاد الأجنبية كلها تحت حكم دولة واحدة وهو ظن لا أساس له من الواقع، فالنظريات الإسلامية لم توضع على أسس أن تكون البلاد الإسلامية محكومة بحكومة واحدة، وإنما وضعت على أساس ما يقتضيه الإسلام، والإسلام يقتضي أن يكون المسلمون في كل بقاع الأرض يد واحدة، يتجهون اتجاهاً واحدة وتسوسهم سياسة واحدة وأبسط الصور وأكفلها بتحقيق هذه الغاية أن تكون كل بلاد الإسلام تحت حكم دولة واحدة ولكن ليست هذه هي الصورة الوحيدة التي تحقق الإسلام، لأن هذه الأهداف يمكن أن تحقق مع قيام دول متعددة في دار الإسلام ما دامت هذه الدول تتجه اتجاهاً واحداً، وتسير على سياسة واحدة، ولا يتنافى هذا مع النظام القائم الآن في البلاد العربية بعد قيام جامعة الدول العربية التي تعمل على توحيد الاتجاهات والسياسات في الدول العربية المختلفة.

ولا يتنافى مع قيام جامعة إسلامية تتكون من كل الدول الإسلامية وتشرف عليها وتعمل على توحيد أغراضها واتجاهاتها، وعلى حل ما يثور فيها من نزاع داخلي، ولا يتنافى الإسلام مع أي نظام آخر ما دام هذا النظام يحقق الأهداف الإسلامية، وأن هذه الأهداف هي أن يكون المسلمون يداً واحدة على من عاداهم، وأن يكون اتجاههم واحد

وسياستهم واحدة

ولعل النموذج الأوروبي في التوحد من خلال الاتحاد الأوروبي يمثل صورة يمكن القياس عليها حيث احتفظت الدول بسيادتها وشخصيتها القانونية في ظل سياسة عامة متقاربة أحياناً ومتطابقة أحياناً في القضايا الداخلية والخارجية مع احتفاظ كل دولة بهامش من الحرية في اتخاذ القرارات والأنظمة والقوانين الخاصة بها، ويمكن أن تكون للعرب أو المسلمين تجربتهم الخاصة بهم لتحقيق صورة من صور التوحد في السياسات والمواقف مع احتفاظ كل إقليم بسيادته وشخصيته القانونية، وهنا يأتي دور المؤسسات المشتركة التي تصبح محور رسم السياسة العامة لهذه الصورة من العلاقة بين الدول والمجتمعات الإسلامية، أما أن يتم القفز على الواقع أو تجاهله أو إطلاق الأحكام العامة بعدم مشروعية الواقع باعتباره يخالف ما سار عليه المسلمون خلال مرحلة تاريخية حين كانت ألأمة والدولة متحدتان ، فإن ذلك لن يعالج واقع المسلمين ولن يحل مشكلاتهم بل يمكن أن نقول أنه يخالف ما قام عليه الإسلام من التعددية والتنوع في ظل الوحدة الدينية والفكرية.

الخاتمة و التوصيات :

١. إن النظام السياسي الإسلامي لم يحظ بالبحث والدراسة كبقية جوانب الفقه الإسلامي ، و لذا لا بد من الاهتمام بدراسة هذا النظام و بيان الجوانب المختلفة فيه ، خاصة تلك القضايا المرتبطة بتغيرات العصر و التي تحتاج إلى بحث و اجتهاد جديدين .

٢. لقد ارتبط النظام السياسي الإسلامي في دراسته و البحث فيه

بالتاريخ أكثر من ارتباطه بالقواعد و النصوص الشرعية ، فمن ألأهمية أن يعاد النظر في كثير من القضايا التاريخية و دراستها في ضوء تلك القواعد و النصوص ، حتى لا يتم بناء أحكام فقهية استناداً إلى وقائع تاريخية محددة.

٣. ليست هناك صورة محددة للنظام الإسلامي يجب الالتزام بها و العمل على تطبيقها ، و لذا فإن البحث يجب أن يتجه إلى مقاصد النظام السياسي و ليس إلى صورته ، و لا بد من تجاوز الخلاف حول وجوب إقامة الخلافة إلى وجوب إقامة النظام السياسي الإسلامي .

٤. هناك من القضايا المهمة في السياسة الشرعية أو النظام السياسي الإسلامي تحتاج إلى إعادة بحث و دراسة ، و من ذلك فكرة تقسيم العالم إلى دارين ، و كذلك وجوب وحدة الأمة و الدولة الإسلامية ، فمثل هاتين القضيتين لا بد لهما من اجتهاد جديد .

٥- مقارنة النظام السياسي الإسلامي بالأنظمة الأخرى يجب أن لا تكون من خلال المقاييس و القوالب و الأدوات وفق المناهج القائمة على الفكر الغربي ، بل لا بد من وجود مقاييس جديدة تقوم على مقارنة الأهداف و الغايات لا الصور و الأشكال ، حتى يمكن إعطاء حكم صحيح على مقارنة النظام السياسي الإسلامي بغيره .

٦- النظام السياسي الإسلامي له مواصفات خاصة قائمة على الأصول الشرعية و مستمدة من المفاهيم و القيم الإسلامية ، و لذلك لابد من إبراز هذا النظام بصيغته المستقلة و ليس باعتباره صورة للنظم الأخرى .

٧- ليس هناك ما يمنع ـ شرعاً ـ من الأخذ بالأساليب الحديثة في أنظمة

الحكم كوجود الدساتير المكتوبة و المؤسسات الدستورية و الإجراءات التطبيقية كالترشيح و الانتخاب و غيرها من الصور الحديثة ، ما دامت موافقة للقواعد العامة في الإسلام

٨- إن اختلاط المصطلحات و المفاهيم قد أوجد حرجاً و مشكلات كثيرة في المجتمعات الإسلامية ، فلابد من دراسة هذه المصطلحات مثل "الحاكمية" و "السيادة" و "سلطة الأمة" و غيرها من المصطلحات في ضوء النصوص الشرعية و التطبيق العلمي لها حتى لا يساء استخدامها .

٩- لقد تعددت الجهود الإسلامية في العصور المتأخرة لإبراز الجانب السياسي في الإسلام ، لكن هذه الجهود و الدراسات موزعة في مراكز البحث و و الجامعات و غيرها ، و لذا فإن تضافر الجهود من أجل التعاون بينها يعتبر خطوة مهمة تستدعي إقامة مركز يعنى بدراسات النظام السياسي الإسلامي ، أو تكليف أحد المراكز القائمة حالياً بتولي مهمة التنسيق و جمع الأعمال المتعلقة بذلك بحيث يصبح مرجعا للباحثين و الدارسين لهذا النظام.

١٠- إن تعدد الدراسات و البحوث و الكتابات في الشأن السياسي الإسلامي ـ خلال العقود المتأخرة ـ قد أبرز هذا الجانب ، إلا أن ذلك لم يتبلور في مشروع متكامل ، و لذا فإن من المهم وجود مشروع للنظام السياسي الإسلامي يدرس كافة التفاصيل المتعلقة به ، دراسة شرعية تأصيلية ، كما يدرسها على ضوء الواقع المعاصر ، مع الاهتمام بالجوانب التطبيقية منها حتى يكون ـ المشروع ـ شاملاً و قابلاً للتطبيق .

المراجع

١. ابن إياس. بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق الدكتور محمد مصطفى، ج ٤، القاهرة : ١٩٦٠م.

٢. أحمد بهاء الدين"أعادة كتابة التاريخ " متي وأين ولماذا" مجلة العربي العدد ٢٥٦ ، الكويت؛ ربيع الثاني، مارس ١٩٨٠م.

٣. أحمد أبو ريد. طريقة المستشرقين في التعامل مع السيرة النبوية. "منشور على الانترنت".

٤. أحمد عبدالحميد غراب. رؤية إسلامية للاستشراق، كتاب المنتدي – سلسلة تصدر عن المنتدي الإسلامي. لندن (د.ت).

٥. اوليرى- مسالك الثقافة الإغريقية إلى الغرب، ترجمة الدكتور ثمام حسان، القاهرة:١٩٧٥.

٦. جلال العطية. المستشرقون ودراسة التاريخ الإسلامي "منشورعلى الانترنيت".

٧. السيد عبدالعزيز :سالم مناهج البحث في التاريخ الإسلامي والاثار الإسلامية والمغرب الكبير، ج٢، الاسكندرية ١٩٦٦م.

٨. سيدة إسماعيل الكاشف، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، القاهرة.

٩. صبحى ناصر حسين. موقف المشارقة من المستشرقين : سلسلة كتب الثقافة المقارنة. الاستشراق. العدد الأول كانون الثاني ١٩٨٧، دار الشوؤن الثقافية العامة، الاعظمية، بغداد.

١٠. ابن طباطبا محمد بن علي بن طباطبا .كتاب الفخري في الآداب السلطانية، بيروت : ١٩٦٠م.

١١. فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، بغداد، ١٩٦٣م.

١٢. - عبد الأمير الأعسم "الاستشراق من منظور فلسفي عربي معاصر" سلسلة كتب الثقافة المقارنة – الاستشراق، العدد الأول كانون الثاني ١٩٨٧م.

١٣. - عبد اللطيف طيباوي. المستشرقون الناطقون باللغة الانجليزية. ترجمة قاسم السامراني ."منشور على الانترنت".

١٤. - عبد القهار دواد العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية عمان: دار الفرقان، ١٤٢١هـ.

١٥. - عبدالعظيم الديب. المنهج في كتابات الغربين عن التاريخ الإسلامي. قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية. كتاب الأمة، عدد ٢٧. ربيع الثاني ١٤١١هـ.

١٦. - عبد الله ناصر. "هل كانت المرأة سبباً في الفتوحات الإسلامية" مجلة العربي العدد ١٩٥، الكويت، ربيع الآخر سبتمبر، أكتوبر ١٩٩٣م.

١٧. - عبدالله ناصر "كيف نعيد الأنظار إلى التاريخ الإسلام " مجلة العربي، العدد ٢٩٩ السنة٢٦ الكويت، ذي الحجة ١٤٢٢هـ.

١٨. ¯ عبد العليم عبدالرحمن خضر: خضرالمسلمون وكابة التاريخ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي – سلسلة المنهجية الإسلامية (٦)، ١٤٠١هـ١٩٨١م.

١٩. - محمد قطب. المستشرقون والإسلام، القاهرة : مكتبة وهبة، الطبعة الاولي، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م

٢٠. - محمد عبدالكريم الوافي: منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخى عند العرب. بنغازى. جامعة قار يونس، ط١، ١٩٩٠م.

٢١. - محمد عبد الغنى حسن: علم التاريخ عند العرب، القاهرة:١٩٦٢م.

٢٢. - محمد بن عبود. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. مكتب التربية العربي لدول الخليج. مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ج ١ "منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي ". منشور على الانترنت.

٢٣. - هرنشو،ف، ج. علم التاريخ ترجمة عبد الحميد ألعبادي القاهرة: لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ١٩٤٤م.

٢٤. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، ١٤٠٨هـ.

٢٥. الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، محمد بن سورة الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مكة المكرمة، المكتبة الفيصلية.

٢٦. الخصائص العامة للإسلام، يوسف القرضاوي، ط٤، القاهرة، مكتبة وهبة ، ١٤٠٩هـ.

٢٧. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

٢٨. السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف.

٢٩. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، بيت الأفكار الدولية، عمان.

٣٠. سنن أبي داود ، أبو داود السجستاني، دار الحديث ، ١٣٩١هـ

٣١. سنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ.

٣٢. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، في تحقيقه لكتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ط٢، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ.

٣٣. صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، ط٥، الرياض، مكتبة المعارف.

٣٤. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ترقيم : محمد فؤاد الباقي، دار إحياء التراث العربي . بيروت ، ١٣٧٥هـ .

٣٥. قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل، طبع الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ١٤١٢هـ.

٣٦. قصة الحضارة، وول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٤م.

٣٧. محمد الرسالة والرسول، نظمي لوقا، ط٢، مطابع دار الكتاب العربي، ١٩٥٩م.

٣٨. المدخل إلى دراسة الشريعة، عبد الكريم زيدان، ط٥، جامعة بغداد، ١٣٩٦هـ.

٣٩. المصاحف، أبو بكر بن أبي داود السجستاني، تحقيق: محب الدين عبد السبحان واعظ، ط٢، دار البشائر الإسلامية، ١٤٢٣هـ.

٤٠. - القرآن الكريم.

٤١. - ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني - المتوفَّى ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، المجلد السابع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

٤٢. - الأدفوي (كمال الدين أبو الفضل جعفر بن ثعلب بن علي - المتوفَّى ٧٤٨هـ)، الطالع السعيد الجامع لنجباء أهل الصعيد، تحقيق: سعيد محمد حسن - الدار المصريَّة للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.

٤٣. - ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو المحاسن أحمد بن القاسم الخزرجي - المتوفَّى سنة ٦٦٨هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الجزء الثالث، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٩٨١م - ١٤٠١هـ).

٤٤. - ابن إياس (أبو البركات محمد بن أحمد الحنفي - المتوفَّى سنة ٩٣٠هـ)، بدائع الزهور في وقائع الدهور، الجزء الأول، تحقيق:

محمد مصطفى، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب بالقاهرة، (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

٤٥. - ابن إياس، جواهر السلوك في أمر الخلفاء والملوك، تحقيق: د. محمد زينهم، الدار الثقافية، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م).

٤٦. - الثعالبي (أبو المنصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري - المتوفَّى سنة ٤٢٩هـ)، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، الجزء الثاني، تحقيق: د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى، (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).

٤٧. - ابن جلجل (أبو داود سليمان بن الحيان الأندلسي المعروف بأبي جلجل)، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

٤٨. - ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد المغربي - المتوفى ٨٠٨هـ)، المقدمة، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس، أ. خليل شحاذة، دار الفكر، بيروت، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

٤٩. - ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الجزء الثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

٥٠. - الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان - المتوفَّى ٧٤٨هـ) تاريخ الإسلام، المجلد الخامس والعشرون، تحقيق: د. عمر عبدالسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).

٥١. - الزركشي (الإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، الطبعة الأولى، (١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م).

٥٢. - ابن زولاق (الحسن بن إبراهيم - المتوفَّى ٣٨٧هـ/٩٩٧م)، أخبار سيبويه المصري، قام بنقله وكتابة ترجمته: محمد إبراهيم سعد وحسين الديب، مكتبة الآداب بالقاهرة، الطبعة الأولى، (١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م).

٥٣. - ابن سعيد (علي بن موسى المغربي - المتوفَّى ٦٨٥هـ - ١٢٧٥م)، المغرب في حلى المغرب، الجزء الأول من القسم الخاص بمصر، قام بنشره والتعليق عليه: د. زكي محمد حسن، د. سيدة كاشف، د. شوق ضيف، مطبعة جامعة فؤاد الأول، الطبعة الأولى، (١٩٥٣م).

٥٤. - السيوطي (الحافظ جلال الدين عبدالرحمن - المتوفَّى ٩١١هـ - ١٥٠٥م)، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، الجزء الأول، المطبعة الشرقية بالقاهرة، (١٩٠٩م).

٥٥. - الصفدي، الوافي بالوفيات، الجزء الثاني، طبعة إستانبول، (١٩٤٩م).

٥٦. - الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى الصولي)، أدب الكتاب، الجزء الثالث، تحقيق: محمد بهجة الأثري، القاهرة، (١٩٩٩م).

٥٧. - الغزالي (الإمام أبو حامد محمد بن أحمد الغزال - المتوفَّى ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، مطبعة لجنة نشر الثقافة الإسلاميَّة، القاهرة، (١٣٥٦هـ).

٥٨. - القفطي (جمال الدين علي بن محمد بن يوسف بن إبراهيم بن عبدالوهاب - المتوفَّى سنة ٦٦٤هـ)، إنباء الرواة النحاة، الجزء الثالث، القاهرة، (١٩٥٠م).

٥٩. - القلقشندي (أبو العباس أحمد - المتوفَّى سنة ٨٢١هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، الجزء الثالث، نسخة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية، (د.ت).

٦٠. - ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، الجزء الأول، مطبعة السعادة بمصر، (١٩٥٥م).

٦١. - ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي - المتوفَّى سنة ٥٧٤هـ)، البداية والنهاية، الجزء الحادي عشر، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، (١٩٧٧م).

٦٢. - كَشاجِم (أبو الفتوح محمد بن الحسين)، ديوانه، طبعة المطبعة الأنسية، بيروت، (١٣١٣هـ).

٦٣. - الكندي (أبو عمر محمد بن يوسف الكندي - المتوفَّى سنة ٣٥٠هـ)، ولاة مصر، تحقيق: د. حسين نصار، سلسلة الذخائر رقم ٦٦، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٦٤. - الكندي، أخبار قضاة مصر، تحقيق: د. حسين نصار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

٦٥. - الكندي (عمر بن محمد بن الكندي) فضائل مصر، تحقيق: د. إبراهيم أحمد العدوي، د. علي محمد عمر، طبعة مكتبة وهيئة مصر، دار الفكر، بيروت، (١٣٩١هـ - ١٩٧١م).

٦٦. - المتنبي (أبو الطيب المتنبي)، ديوانه، تحقيق: عبدالوهاب عزام، سلسلة الذخائر رقم ١٥، الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة، الطبعة الأولى، (١٩٩٥م).

٦٧. - أبو المحاسن (جمال الدين يوسف بن تغري بري الأتابكي - المتوفَّى سنة ٨٧٤هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، الجزء الثالث، طبعة مصورة عن دار الكتب، (د. ت).

٦٨. - المقريزي (تقي الدين أحمد بن عبدالقادر بن محمد - المتوفَّى سنة ٨٤٥هـ)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق خليل منصور، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

٦٩. - المقريزي، كتاب المقفى الكبير، تحقيق: محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

٧٠. - ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، (د.ت).

٧١. - النويري (شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب - المتوفَّى سنة ٧٣٢هـ)، نهاية الأرب في فنون العرب، الجزء الخامس، القاهرة، (١٩٦٣م).

٧٢. - ابن وكيع التنيسي، ديوانه، تحقيق: أ. هلال ناجي، طبعة دار الجيل، بيروت، (١٤١١هـ - ١٩٩١م).

٧٣. - ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي - المتوفَّى سنة ٦٢٦هـ)، معجم الأدباء، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١١هـ - ١٩٩١م).

٧٤. - أ. أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصريَّة بالقاهرة، (١٩٧٧م).

٧٥. - أ. أحمد حسين، موسوعة تاريخ مصر، الجزء الثاني، مطبوعات الشعب، (د.ت).

٧٦. - د. أحمد زيور، العلاقات بين الشام ومصر في العهد الطولوني والإخْشيدي، دار حسان، الطبعة الأولى، (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).

٧٧. ٤ - د. أحمد سيد محمد، الشخصية المصرية في الأدبية الفاطمي والأيوبي، الطبعة الثانية، (١٩٩٢م).

٧٨. - د. أحمد فريد الرفاعي، عصر المأمون، الجزء الأول، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، (٢٠٠٧م).

٧٩. - أحمد كامل، محمد صالح مصر الإسلاميَّة منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأيوبية، دار الثقافة العربيَّة بالقاهرة، (٢٠٠٥م).

٨٠. - د. أحمد محمد الحوفي، الطبري، المؤسسة المصريَّة العامة للتأليف والترجمة، (د.ت).

٨١. - د. جمال الدين سرور، د. سعيد عبدالفتاح عاشور، د. سيدة إسماعيل كاشف، موسوعة تاريخ مصر عبر العصور، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب بالقاهرة، (١٩٩٣م).

٨٢. - د. جودة أمين، في الطبيعة والشعر، مكتبة أم القرى بالكويت، (١٩٨٤م).

٨٣. - د. جورجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربيَّة، الجزء الثاني، راجعها وعلق عليها: د. شوقي ضيف، دار الهلال بالقاهرة، (١٩٣٠م).

٨٤. - د. جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، الجزء الثالث، دار الهلال بالقاهرة، (١٩٥٨م).

٨٥. - د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، الجزء الثالث، مكتبة النهضة المصريَّة بالقاهرة، الطبعة التاسعة، (١٩٧٩م).

٨٦. - د. حسين أحمد محمود، الكندي المؤرخ، سلسلة أعلام العرب رقم٥٥، الدار المصريَّة للتأليف والترجمة بالقاهرة، (د. ت).

٨٧. - د. حسين نصار، ابن وكيع شاعر الزهر والخمر، نشر مكتبة مصر، (د. ت).

٨٨. - د. حمدي عبدالمنعم، محاضرات في تاريخ مصر الإسلاميَّة، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م).

٨٩. - د. سهام مصطفى أبو زيد، كافور الإخْشيدي وسياسته الداخلية والخارجية، دار الكتاب الجامعي، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).

٩٠. - د. السيد عبدالعزيز سالم، التاريخ والمؤرخون العرب، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية (١٩٩٩م).

٩١. - د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الإخْشيديين، سلسلة تاريخ المصريين رقم ٢٩، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، (١٩٨٩م).

٩٢. - د. شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، الجزء الأول، دار العلم للملايين: الطبعة الأولى، (١٩٧٨م).

٩٣. - د. صبحي عبدالمنعم، تاريخ مصر السياسي والحضاري من الفتح حتى عهد الأيوبيين، العربي للنشر والتوزيع بالقاهرة، (د. ت).

٩٤. - د. صفي علي محمد، الحركة العلمية والأدبية في الفسطاط منذ الفتح الإسلامي إلى سقوط الدولة الإخْشيديَّة، سلسلة تاريخ المصريين، رقم ١٦٧، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، (٢٠٠٠م).

٩٥. - طه حسين، مع المتنبي، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة عشر، (د. ت).

٩٦. - د. عبدالرحمن زكي، الفسطاط وضاحياتها العسكر والقطائع، الدار المصريَّة للتأليف والترجمة بالقاهرة، الطبعة الأولى، (١٩٦٦م).

٩٧. - د. عبدالرزاق حميدة، الأدب العربي في مصر، مكتبة الأنجلو المصريَّة بالقاهرة، (د. ت).

٩٨. - د. علي إبراهيم حسن، استخدام المصادر وطرق البحث في التأريخ الإسلامي، مكتبة النهضة بالقاهرة، الطبعة الأولى، (١٩٨٧م).

٩٩. - د. علي حسن الخربوطلي، مصر العربيَّة الإسلاميَّة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، (د. ت).

١٠٠. - د. عوض الغباري، شعر الطبيعة في الأدب المصري (القرن الرابع الهجري)، طبعة الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، (١٩٨٩م).
١٠١. - د. فتحي عبدالمحسن محمد، الشِّعر في مصر ظل الدولتين الطولونية والإخْشيديَّة، مكتبة الآداب بالقاهرة، الطبعة الأولى، (٢٠٠٠م).
١٠٢. د. فتحية النبراوي، علم التاريخ دراسة في مناهج البحث، دار الآفاق العربيَّة بالقاهرة، (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
١٠٣. فريق البحوث والدراسات الإسلاميَّة، الموسوعة الميسرة في التاريخ الإسلامي، الجزء الأول، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة بالقاهرة، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
١٠٤. د. قصي الحسين، موسوعة الحضارة العربيَّة (العصر العباسي)، الجزء الرابع، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م).
١٠٥. - د. محمد أحمد أنيس بالاشتراك مع د. حسن أحمد محمود، د. السيد رجب حراز، دراسات في تاريخ مصر في العصور الوسطى والحديثة، دار النهضة العربيَّة بالقاهرة، الطبعة الأولى، (١٩٧٣م).
١٠٦. محمد عبدالحميد الرفاعي بالاشتراك مع د. أحمد كامل محمد صالح، تاريخ مصر الإسلاميَّة حتى نهاية الدولة الفاطمية، دار الثقافة العربيَّة بالقاهرة، (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
١٠٧. محمد عبدالله عنان، مؤرخو مصر الإسلاميَّة، مصادر التاريخ الإسلامي، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب بالقاهرة، (١٩٩٩م).

١٠٨. د. محمود الحويري، مصر في العصور الوسطى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، (١٩٩٦م).

١٠٩. - د. محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الجزء الأول، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، (١٤١١هـ - ١٩٩١م).

١١٠. - محمود شاكر، المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مطبعة المدني بالقاهرة، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

١١١. - د. محمود مصطفى، الأدب العربي في مصر في الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الأيوبي، المؤسسة العامة للتأليف والنشر، (١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م).

١١٢. - د. مدحت محمد عبدالمنعم، تاريخ الدولة العباسية، الجزء الثاني، مكتبة الرشد بالقاهرة، (د. ت).

١١٣. - د. مصطفى الشكعة، أبو الطيب المتنبي في مصر والعراقيين، مطبعة عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

١١٤. - د. نجوى معتصم أحمد، الغزل في الشِّعر المصري من القرن الثالث إلى نهاية العصر الفاطمي، دار الآداب بالقاهرة، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

١١٥. - د. هالة شاكر عبدالرحمن، الورق والوراقون في العصر العباسي، (١٣٢هـ: ٦٥٦هـ)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م).

١١٦. سورة الأنبياء ،آية ٣٠ .

١١٧. - سورة النحل ،آية ١٠- ١١.

١١٨. - سورة الأعراف آية ٨٤ .

١١٩. - سورة القمر ،الآيات ١٠- ١٢ .

١٢٠. - كحاله، عمر رضا، العلوم العلمية في العصور الإسلامية ،(دمشق ،١٩٧٢)، ص١٦٩.

١٢١. - طاش كبرى زاده ، احمد بن مصطفى(ت ٩٦٨هـ)،مصباح السعادة ومفتاح السيادة ، (بيروت ،١٩٨٥م)، ج١ ،ص٣٠٨.

١٢٢. - المخاضرة ، وتعني بيع الثمار وهي خضر أي قبل نضجها وجاء اسمها من ان المبتاعين يتبايعون شيئا اخضر فأسمها اخذ من الخضرة وتعني بيع الثمار قبل نضجها ((ينظر ابن منظور ، لسان العرب ، مجلد٤ ، مادة خضر ، ص٢٤٨)). ويستنتج من ذلك ان الخوف من الأضرار التي قد يتعرض لها المحصول فقد يلجأ احد المتعاقدين بالمزارعة الى بيع الثمار وان مثل هذه العمليات قد تؤدي الى مشاكل بين المتعاقدين ويتعرض الانتاج الى الخسارة لان سعر البيع يكون بأقل مما لو كان ناضجاً .

المحتويات

الموضوع	الصفحة

المقدمة ٣

الفصل الأول ٧

أساسيات النظام الاقتصادى الاسلامى

مفهوم النظام الاقتصادى الإسلامى ١٠

القواعد الكلية للنظام الاقتصادى الاسلامى ١١

مقومات النظام الاقتصادى الإسلامى فى مجال التطبيق ١٥

بنيات الاقتصاد الإسلامى فى مجال التطبيق ١٦

كيفية التطبيق المعاصر للاقتصاد الإسلامى ١٩

الفصل الثانى ٢١

الإسلام والغرب شقاق أم وفاق

المقدمة ٢٣

التمهيد ٢٧

جذور الصراع بين الشرق والغرب ٣٨

أثر الحضارة الإسلامية على حركة الحياة الأوروبية ٤٢

عصر الاستعمار والاستكبار ٤٦

عوامل التقدم الأوربى ومعاييره ٤٧

الاستشراق وأثره فى علاقة الإسلام بالغرب ٥٥

الاستشراق وأثره فى علاقة الإسلام بالغرب ٦٢

الثقافة الاسلامية ٦٤

الصحزة الاسلامية المباركة ٧١

الحضارة المادية إلى زوال ٧٦

الاسلام والغرب ٩١

الموضوع	الصفحة
منطلقات تدعم الحوار مع الغرب	١١١
الفصل الثالث	١٣٥
الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضى وآمال المستقبل	
مظاهر عناية الاسلام بالمرأة	١٣٧
مكانة المرأة فى الحضارات الأخرى	١٣٨
التكافل الاحتماعى فى الحضارة الإسلامية	١٤٢
أسس بناء الدولة الأسلامية الأولى فى المدينة	١٤٦
الأسرة فى الحضارة الإسلامية	١٤٨
تربية الأبناء فى الحضارة الإسلامية	١٥٨
الترويح فى الأسرة المسلمة	١٦١
رعاية الأسلام لأقارب الزوجين	١٦٢
الجانب العلمى فى الحضارة الإسلامية	١٦٣
مجالات العلوم	١٦٧
المداهب الفقهية الأربعة	١٧٧
العلاقات الدولية فى الحضارة الإسلامية	٢٠١
النظام التشريعى فى الحضارة الإسلامبة	٢٠٣
النظام القضائى فى الحضارة الإسلامية	٢٠٨
المبادى العامة للقضاء فى الاسلام	٢١٠
ضوابط أختيار القضاة	٢١٣
الجانب العسكرى فى الحضارة الاسلامية	٢١٦
تنظيمات الجيش الإسلامى	٢٢٦
العمارة فى الحضارة الاسلامية	٢٣٤

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
فن العمارة الاسلامية	٢٣٨
واجبنا نحو العمارة الاسلامية	٢٥٦
شهادة التاريخ	٢٦٥
فضل الحضارة الاسلامية على العلوم الطبية	٢٩٨
الوحدة والتوحيد أساس بناء الحضارة الإسلامية	٣٠٥
تاريخ مشرق للعلوم الصيدلية فى النهضة الاسلامبة	٣١٢
تعريب الدراسات التاريخية	٣٢٦
دفاع الحضارة الاسلامية	٣٣٠
التراث العلمى والعربى وتاريخ العلوم العربية الإسلامية	٣٤٠
المساواة معلم من معالم الحضارة الإسلامية	٣٥٣
من خصائص الحضارة الإسلامية	٣٥٩
الخاتمة	٣٦٤
الفصل الرابع **الحياة الفكرية فى مصر فى عصر الدولة الإخشيدية**	٤٢٣
عوامل أذدهار الحياة الفكرية فى مصر فى عصر الدولة الإخشدية	٤٤٤
أولا : انقسام الدولة العباسية	٤٤٤
ثانيا : تشجيع الإخشيدين للعلماء والأدباء والفقهاء	٤٥٠
ثالثا: تعدد مؤسسات النشاط الفكرى	٤٥٩
العلوم النقلية	٤٧٧
أولا : الحديث	٤٧٧
ثانيا التفسير	٤٨٤

الموضوع	الصفحة
ثالثا :القراءات	٤٩٣
رابعا : الفقه	٤٩٦
العلوم العربية اللسانية	٥٠٥
أولا : الشعر	٥٠٥
ثانيا : النثر	٥٢٦
ثالثا : النحو واللغه	٥٣٥
العلوم العقليه	٥٣٨
أهميه تراث الكندى ومنهجه التاريخى	٥٧٢
الفصل الخامس **العدالة الاجتماعية فى الاقتصاد الإسلامى صورتها وحدودها ومقاربتها مع التنمية والاقتصاديات الأخرى**	٥٩٣
أولا : تعريف العدالة الاجتماعية	٥٩٨
ثانيا : تعريف الاقتصاد الإسلامى	٦٠٠
العدالة الاجتماعية فى الاقتصاد الإسلامى	٦٠٢
اشباع الحاجات فى الإقتصاديات المختلفة	٦١٢
الفصل السادس **بحث السياسة والدي نبين المبادئ والتاريخ**	٦٧٣
الاسلام والسياسة	٦٨١
الجماعات داخل الدولة له تأثيرات كثيرة	٧٢٦
الخاتمة والتوصيات	٧٤٧
المراجع	٧٥١